الدكتور ياسين حسين الويسي

# الكلمة واللوغوس

## في الفكر الفلسفي والديني



دار صفحات

# الكلمة واللوغوس

## في الفكر الفلسفي والديني

نضع بين يدي القارئ الكريم حلقة مهمة من حلقات حوار الحضارات والتي تمثل جانب الحوار الثقافي الذي يقوم على أمرين الأول: معرفة أفكار الآخر. والثاني: احترام هذه الأفكار ومناقشتها في دائرة الفكر العام. ولما كان للكلمة واللوغوس حضورا في الحضارة اليونانية وفي الحضارة الإسلامية على حد سواء، لذا بحثنا فيه باعتباره الواسطة بين الخالق والمخلوق، غير أن هذه الواسطة اتخذت صورا متعددة في كلتا الحضارتين .

ففي الحضارة اليونانية مثل اللوغوس عناصر الطبيعة الأساسية عند الطبيعيين، ومثل القانون الطبيعي عند هرقليطس، وتمثل في الوحدة الثبات عند أصحاب المدرسة الحية، بالعدد عند الفيثاغوريين، وبالوحي عند سقراط.

وقد اختلفنا مع د. يوسف كرم حول مدلول اللوغوس عند أفلاطون فقد اعتبر الجدل الصاعد والنازل هو اللوغوس وفي رأينا أن المثل هي اللوغوس والواسطة، فالموجودات موجودة في علم الله قبل وجودها، بل أن علمه بها هو سر وجودها.

واختلفنا حول اللوغوس عند أرسطو، فيرى: د. كرم أن المنطق عنده هو اللوغوس والواسطة . وفي رأينا أن الحركة هي اللوغوس والواسطة، فأرسطو يقول: بمحرك أول يحرك ولا يتحرك، وهو الله وبمحرك آخر يحرك ويتحرك، وهو العالم، إذن فالواسطة بينهما هي الحركة بين المحركين.

أما في الحضارة الإسلامية، فقد اتخذ اللوغوس صورا عديدة: فعند الحلاج: حقيقة الحقائق ، عند الجنيد الحقيقة المحمدية ، عند الغزالي والمطاع. وعند ابن عربي تمثل في ثلاث نظريات: الكلامية وهي الأمر الإلهي، والفلسفية: وهي انه العقل. الصوفية: وهي الحقيقة المحمدية.


9 789933 495534




Darsafahat

# الكلمة واللوغوس

# في الفكر الفلسفي والديني




# الكلمة واللوغوس

## في الفكر الفلسفي والديني

الدكتور ياسين حسين الويسي
استاذ الفلسفة / جامعة سامراء

الإصدار الأول 2016 م

عدد النسخ: 1000
عدد الصفحات: 168 / القياس: 17 × 24
ISBN: 978-9933-495-53-4




الناشر: دار صفحات
سورية - دمشق - ص.ب 3397
هـاتـف: 095 13 22 11 00963
تلفاكس: 013 33 22 11 00963
جوال: 818 411 991 00963
info@darsafahat.com
الإمارات العربية المتحدة - دبي
ص.ب: 231422
جوال 942 442 528 00971
Darsafahat.pages@gmail.com
الإشراف العام: يزن يعقوب
www.darsafahat.com

# الكلمة واللوغوس
# في الفكر الفلسفي والديني

الدكتور ياسين حسين الويسي

أستاذ الفلسفة / جامعة سامراء




2016

# الاهداء

لروحك والدي اهدي جهودي

لعلك في جنان الخلد تسعد

الى امي التي ضحت لتلقى

بذار ثمارها في الكون ورد

وللرغد التي فيها استقامت

متاهاتي فصار العيش ارغد

الى ولدي الحبيب رحيق زهري

حميد خلقه والاسم احمد

كذلك فالامين شغاف قلبي

اهاديه الوداد بكل مشهد

لنور الدين اهدي فيض شوقي

ومن جهد المقل هوى تبدد

الى لارا المضيئة في الدياجي

كذلك حبها نغما تردد

# المحتويات

# تقديم

بقلم البروفيسور الدكتور حسن مجيد العبيدي

أستاذ الفلسفة وتاريخها

كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية

أن تكتب مقدمة لكتاب الدكتور ياسين حسين الويسي الموسوم( الكلمة أو اللوغوس) (Logos) في الفلسفة والدين، فما عليك إلا أن تستحضر معانيه ودلالاته المتعددة بحسب التعريف الفلسفي – الديني، حتى يتبين قيمة ما فعله المؤلف بكتابه هذا من تقديم دراسة فلسفية – دينية معمقة حول هذا المفهوم الإشكالي.

إذ يتفق معظم الدارسين على إن أول من صاغ مصطلح الكلمة (اللوغوس) هو الفيلسوف اليوناني هيراقليطس، إذ قصد به القانون الضروري الذي بمقتضاه يحدث الدور التام أو ( السنة الكبرى)، ومن جراء هذا الاستعمال الهيراقليطي للوغوس استمرت دلالاته المتعددة في تاريخ الفلسفة والدين فيما بعد. حتى جاء الفيلسوف اليهودي المعروف فيلون السكندري ( ت50م)، ليضع له صياغة تتناسب مع البعد اللاهوتي الديني في تأويلاته العقلية للكتاب المقدس ( التوراة)، إذ عنى اللوغوس عند فيلون السكندري الوسيط الذي خلق الله العالم به، كما يصنع الفنان بآلة، فعن طريق اللوغوس على حد تعبير فيلون نعرف الله وهو ما يشفع لنا عند الله، وهو طور ملاك الله المذكور في التوراة أنه ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر الله، فهو مرة قانون العالم على حد تعبير هيراقليطس والرواقيين، وهو النموذج أو المثال على حد تعبير أفلاطون. ولهذا كانت مهمة فيلون السكندري حول الإفادة من البعد الفلسفي للوغوس بمعناه اليوناني أن يوظفه عقيدياً لصالح التوراة عن طريق التوفيق بين المعطى الفلسفي اليوناني المتمثل بهيراقليطس وأفلاطون والرواقية وبين الديانة اليهودية ذات البعد الإيماني الروحي.

وبعد فيلون السكندري جاءت الديانة المسيحية لتحدد معنى اللوغوس (الكلمة) لتعني عندها ابن الله (= السيد المسيح عليه السلام)، وهو غير منفصل عن الأب ( الله) وإن كان متميزاً عنه.

وأما في الفكر الإسلامي فقد دخل مصطلح اللوغوس ( الكلمة) إلى الفكر الديني والصوفي الإسلامي، وليأخذ بعده الدلالي الفلسفي- الصوفي بكامله عند الفيلسوف الصوفي الكبير محي الدين بن عربي، وليحمل عنده معنيان، الأول ميتافيزيقي، ويعني (العقل الأول) كما فهمه أفلاطون، والثاني صوفي بامتياز، وله أكثر معنى عند ابن عربي، منها : الحقيقة المحمدية، وروح الخاتم، والقطب، ويحدد ابن عربي أهم وظيفة للوغوس أنها الأصل الذي يستمد منه كل علم إلهي باطني. وأنه منبع الوحي والإلهام.

من هذا العمق الفلسفي الديني انطلق الدكتور ياسين حسين الويسي ليبني فصول كتابه الخمسة في مباحث تفصيلية ومطالب تغني الباحث عن هذا الاصطلاح ان يفتش عنها في بطون كتب عديدة ومؤلفات وأبحاث.

بدأ المؤلف أولاً بتحديد البعد الدلالي للكلمة، على وفق تاريخ الفلسفة اليونانية التي هي من أطلق هذه اللفظة في نصوص فلاسفتها المعروفين، وليصل في نهاية كتابه حتى الفكر الصوفي الإسلامي من خلال كبار متصوفته من أمثال الجنيد البغدادي وأبي حامد الغزالي ومحي الدين بن عربي. ماراً مرور الباحثين العارفين بمديات جغرافية بحثهم وخرائطه نحو معنى اللوغوس في الفلسفة قبل سقراط ثم أفلاطون وأرسطو، ليعرج بعدها نحو الفكر الديني السماوي في الديانتين اليهودية والمسيحية من خلال أبرز فلاسفتها الدينيين من أمثال فيلون السكندري وموسى بن ميمون، والقديسيين أوغسطين وانسلم وأبيلارد، ليختم فصول كتابه في الفكر الفلسفي الصوفي الإسلامي كما نوهنا عن ذلك آنفاً .

إن هذا الكتاب الذي نقدم له هنا والذي ألفه الدكتور ياسين الويسي على وفق المنهج الفلسفي الذي يعتمد تاريخ الفلسفة بعدهُ فلسفة، هو منهج يؤتي أُكله بقوة، لاسيما وأن المؤلف وظف مصطلحاً فلسفيا- دينياً إشكالياً لصالح قراءة معرفية وميتافيزيقية ودينية (ثيولوجية- صوفية)، وهذه مزية تسجل له وللكتاب، إذ سدَّ به باباً في المكتبة الفلسفية- الدينية ما زالت بحاجة ماسة له، وفتح منه نوافذ للبحث التفصيلي المعمق لمن أراد المزيد في الإطلاع على معنى اللوغوس ( الكلمة) من خلال المصادر التي اعتمدها والمراجع في بناء مباحث وفصول كتابه هذا.

واختم قولي هنا في هذا التقديم للكتاب بالقول: عرفت الباحث المتفلسف الجاد الدكتور ياسين حسين الويسي منذ مدة تزيد على عقد ونصف، عندما ألقيت على

مسامعه ومسامع زملائه في الدراسات العليا دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي بشقيه الفلسفي البحت والكلامي، فكان كما عرفته حينها باحثاً جاداً في طلب الحقيقة والغوص فيها لاستخراج كنوزها المخبئة في نصوصها المكتوبة والشفافية، إذ تكللت جهوده في مرحلة الماجستير في البحث عن نقد الفلسفة اليونانية من خلال شهاب الدين السهروردي ( المقتول)، وليتم مشروعه الفلسفي في أطروحة الدكتوراه بالكتابة عن أثر فلاسفة المشرق الإسلامي في مغربه، (كلا الرسالتين طبعتا كتباً)، ليتفرغ بعدها للتدريس بصحبتي في الجامعة المستنصرية، قسم الفلسفة، ولينطلق من خلال ذلك الجو العلمي الأكاديمي في تأليف مؤلفات فلسفية عدهُ وتحقيق نصوص فلسفية في التصوف الإسلامي وعلم الكلام، أسهمت بفاعلية في رفد المكتبة الفلسفية العربية بدراسات جادة في موضوعاتها واشكالياتها .

# المقدمة

لقد وجدت الأفكار مع وجود الإنسان، بل إن الإنسان قد استدل على وجوده - أحياناً - من خلال فكره؛ أنا أشكّ، إذنْ؛ أنا أفكر، أنا أفكر، إذنْ؛ أنا موجود. فالفكر قد عالج جميع ما صادفه من مسائل، والفكر اليوناني قد نظّم هذه المسائل، لاسيما مسألة مهمة، تتعلق باللوغوس المقدس، أو (الكلمة)، فكان مفهوم هذا المصطلح هو الواسطة بين الإله والموجودات، لكن هذه الواسطة اتخذت صوراً عديدة، فإن من أهم مقومات الوجود بعد واجب الوجود الشيء الذي به ظهرت الأشياء إلى الوجود، فقد يكون اسماً في بعض الفلسفات، وقد يكون فعلاً في فلسفات أخرى، وقد يكون فاعلاً أو شخصاً أو عقلاً إلى غير ذلك، مما اصطلح عليه في الفلسفة.

ونحن إذ نشرع في بحث هذا الشيء في الفلسفة اليونانية، فإن هذا البحث حلقة أولى من حلقات هذا المصطلح، والكشف عن معناه، والألفاظ الدالة عليه، فكان الفصل الأول: يمثل مدلولات الكلمة في الفلسفة اليونانية قبل افلاطون. وفيه ثلاثة مباحث، أما المبحث الأول: فقد تناولت فيه الكلمة في الفكر اليوناني قبل طاليس. فالفلسفة أخذت معنى ومفهوماً معيناً قبل طاليس. ومن طاليس إلى سقراط، أخذت مفهوماً آخر، ولذلك يتغير اللفظ عند الفلاسفة الطبيعيين. وفي المدرسة الفيثاغورية، وكذا في المدرسة الذرية، وأخيراً؛ تأخذ شكلاً آخر، وسوف نعرضها بشيء من التفصيل.

وأما البحث الثاني: فكان يركز على معنى الكلمة في الفلسفة اليونانية قبل سقراط. وأما المبحث الثالث: فقد تناولت فيه الكلمة واللوغوس عند سقراط. أما الفصل الثاني: فيمثل الكلمة واللوغوس بين افلاطون وأرسطو، وفيه مبحثان: الأول مفهوم الكلمة عند افلاطون. أما المبحث الثاني: فهو مفهوم الكلمة عند أرسطو. ثم إن من أولى أولويات الحق أن ننسب الفضل لأهله، فلفلاسفة اليهود معظم الفضل في تعريف المسيحيين بالفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى. لقد كانت إبداعات الفلاسفة اليهود في الكلمة أو «اللوغوس» من الحق الذي لا يُنكَر، فكان العمل الذي قام به فيلون الإسكندري وتوفيقه بين الفلسفة والدين من أهم الأعمال في تاريخ الفكر الفلسفي اليهودي، فقد عمل على مزج الفكر الديني اليهودي بالفلسفة اليونانية، وقد ترجم التوراة إلى اللغة اليونانية، فكان

يهود الإسكندرية لا يقرؤون التوراة إلا بالترجمة اليونانية، وقد تأثر فيلون في نظريته في الكلمة بفلسفة افلاطون والمدرسة الرواقية غير أنه أبدع في إيجاد مصطلحات جديدة لذلك المفهوم، كان لها أثرها الواضح في الفلسفة المسيحية والإسلامية، على حد سواء، ثم جاء أصحاب القبّالة؛ ليضفوا على تلك الأفكار صبغة دينية صوفية، تحدثت عن الوسائط التي هي بين الله والعالم، والتي كانت محور اهتمام صوفية الإسلام، لاسيما السهروردي المقتول وابن عربي، فوضعوا نظرياتهم، بحسب ذلك الأثر القديم « إن الله خلق آدم على صورته ». وامتد الفكر الفلسفي اليهودي إلى علم من أعلام الفلسفة اليهودية، ألا وهو الفيلسوف « موسى بن ميمون » الذي لخّصنا حياته ومؤلفاته، ثم بيّنّا فلسفته العامة في الخلق والوجود، لنقف من خلال هذا العرض على فلسفته في الكلمة التي تناولها من ناحيتين: الأولى كلامية، والثانية هي الناحية الفلسفية، ومما يجدر بنا قوله إنه قد قام كثير من علماء اليهود بمحاولات لإعادة ترتيب التلمود، واستخلاص الأحكام الشرعية والفتاوى منه، بل وتخليصه مما ورد فيه من حكايات، استطرد بها الأحبار، والأساطير التي وردت به، وإن من أبرز هؤلاء العلماء موسى بن ميمون الذي عاش في الأندلس والمغرب، ثم في القاهرة؛ حيث كان طبيباً للأسرة السلطانية الأيوبية في القرن الثاني عشر الميلادي، وقد ألف كتاباً يُعتبر بحق من أهم الكتب التي ظهرت في تاريخ اليهود، وهو خاص بالفقه الإسرائيلي، وقد سماه «مشني تُوراه»، وهو يعني إعادة الشريعة. فقد لخّص فيه كل أحكام التلمود والمشنا والتوراة باللغة العبرية، وبأسلوب واضح ومبسط ودقيق، وقد اشتهر هذا الكتاب باسم «يد»، فالياء تعني عشرة، والدال تعني أربعة في حساب الجُمّل، فيصبح الأربعة عشر، وهي إشارة إلى الأربعة عشر جزءاً المؤلف منها هذا الكتاب،

اما الفصل الثالث: حول الكلمة واللوغوس في الفكر الفلسفي والديني اليهودي.وكان فيه ثلاث مباحث. الاول: في الكلمة في الفلسفة اليهودية وارتباطها بالفلسفة اليونانية. واما الثاني : في الكلمة في فلسفة اصحاب القبالة. واما الثالث : ففي ابن ميمون والمنحى الفلسفي والكلامي للكلمة.

أما الفصل الرابع: فكان حول مفهوم الكلمة في الفكر الفلسفي والديني المسيحي

وكان في ثلاث مباحث: الاول :القديس اوغسطين ومفهوم الكلمة عنده. والثاني: القديس انسلم ومفهوم الكلمة عنده. واما الثالث: القديس ابيلارد ومفهوم الكلمة عنده.

قال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في فتوحاته: قال الحق للكلمة ،أنت مربوبي، وأنا ربك،أعطيتك أسمائي وصفاتي، فمن رآك رآني. ومن أطاعك أطاعني. ومن علمك علمني. ومن جهلك جهلني. فغاية من (هم) دونك أن يتوصلوا إلى معرفة نفوسهم منك،وغاية معرفتهم بك العلم بوجودك، لا بكيفيتك . واعلم أن من دونك بحكم التبعية لك. فأنت ثوبي، وأنت ردائي، وأنت غطائي.

اما الفصل الخامس: فقد تناول مفهوم الكلمة واللوغوس في الفكرالاسلامي؛ فإن الفكر الصوفي أثبت منذ نعومة أظفاره أنه فكر عميق، يبرز ذلك من خلال تناول الصوفية للألفاظ والمصطلحات البالغة الدقة والتنوع في المعاني والمدلولات، بحسب تجربة كل صوفي، وكما يرى ابن خلدون أن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، فإن التعدد في المعاني بحسب التجربة الصوفية، ونحن إذ نأخذ مصطلح الكلمة عند الصوفية كعنوان للفصل الخامس: إذ إننا تناولنا أهم من تكلم في هذا المصطلح؛ بحيث أصبحت له نظرية مستقلة فيه، فلقد اشتهر الجنيد والحلاج بأقوال الفناء، واشتهر ابن الفارض بالتركيز على الحقيقة المحمدية، واشتهر الغزالي بنظرية المطاع، واشتهر ابن عربي وعبد الكريم الجيلي بنظرية الإنسان الكامل، وقد تناولت في البمحث الأول: الكلمة بمعنى التوحيد والفناء. وفي المبحث الثاني: الكلمة بمعنى الحقيقة المحمدية. وفي المبحث الثالث: الكلمة بمعنى الإنسان الكامل. وفي المطلب الرابع: الكلمة بمعنى المطاع.

أما الفصل السادس: فقد تناولت فيه نظريات الكلمة عند ابن عربي. إن النسيج المتناسق الذي حاك خيوطه ابن عربي ليظهر كأبدع ما يكون في نظريات متعددة في (الكلمة)، ولكن هذا النسيج يظل غامضاً في بعض جوانبه، فيحتاج إلى من يزيل الغموض عنه، ويفك الرموز؛ ليصل بالنتيجة إلى تلك الصورة البديعة التي ارتسمت في فلسفة ابن عربي في (الكلمة). ويعبر الدكتور عفيفي عندما يصفه بصيغة أخرى، يرى فيها أن ابن عربي أشبه بفنان، ألف لحناً عظيماً، فاراد أن يخفيه عن الناس، فبعثره، فهذا اللحن يحتاج إلى من يجمعه، ويضع كلاً في مكانه؛ ليحصل على ذلك اللحن الجميل. فمن خلال دراسة اصطلاحات الكلمة عند ابن عربي تبين أن لابن عربي نظريات مهمة في الكلمة، فاخترت ذلك عنواناً لهذا الفصل، والذي تناولت فيه ثلاثة مباحث، المبحث الأول: ويتضمن النظرية الأولى، وهي النظرية الفلسفية. وأما المبحث الثاني: فتضمن النظرية

الثانية، وهي النظرية الصوفية. وأما المبحث الثالث: فيتضمن النظرية الثالثة، وهي النظرية الكلامية، والتي يتأرجح فيها ابن عربي بين الفكر الأشعري والفكر الاعتزالي.

إن شخصية عظيمة كابن عربي يحتاج أن تدرس كل لفظة، يستعملها؛ لأنها سوف تقودنا إلى فكرة، وإن كل فكرة، أشار إليها ابن عربي هي بمثابة نظرية، غير أن ابن عربي يجعل على القارئ مهمة ترتيب هذه النظرية، أو تلك من خلال تتبع أجزائها في مؤلفاته العديدة، فثقافة ابن عربي المتنوعة جعلت منه موسوعة معرفية، يضعه بين أيدينا، من خلال مؤلفه الشهير " الفتوحات المكية "، وفي الختام؛ لا يسعني إلا أن أنحني باحترام لهذا الفيلسوف المسلم الذي جعل من الكلمة نظريات متعددة.

الدكتور

ياسين حسين الويسي

بغداد/الاعظمية

# الفصل الأول

## الكلمة واللوغوس في الفلسفة اليونانية

## المبحث الأول:

## الكلمة ما قبل طاليس أو ما قبل الفلسفة اليونانية:

لقد فهم اليونان الأوائل الكلمة على أنها الشيء المقدس المحرك للعالم، أو هو مصدره. لذا؛ نبتدئ الفكر اليوناني بفترة ما قبل الفلسفة، ذلك باعتبارها مقدمة لظهور الفلسفة، هذه الفترة التي تميزت بثلاثة أمور: (الآراء الدينية، كما تمثل عند هوميروس وهزيود. والنِّحَل السرية، وخصوصاً "الأورفية"، وأخيراً الحكماء السبعة)[1].

ففي هذه الفترة، نجد اهتماماً عند اليونان "بالكلمة"، باعتبارها قوة طبيعية محركة لهذا العالم، أو هي "الفيض" الذي هو طريقة حدوث الموجودات، أو هي مصدر الموجودات.

ففي الإلياذة، يروي هومر: أن زيوس كبير الآلهة طلب من بوسيدون عن طريق رسول هو إيزيس أن يكفّ عن مناصرة الآخنيين ضد الطرواديين، والعودة إلى حضرة الآلهة، ولكن بوسيدون غضب، واحتج قائلاً إنه لا سلطان لزيوس عليه؛ لأنه بذلك يتعدى على منطقة، لا تقع تحت حكمه "، ونحن الثلاثة أخوة: أنا بوسيدون وزيوس كبير الآلهة وهيدس إله الأموات، وُلدنا من أبوين: هما كرونوس (الزمان)، وريا (الفيض)[2].

وقد قسمت جميع الأشياء إلى مناطق ثلاث. وأخذ كل منا منطقته المخصصة له[3].

فيستنتج من كلامه قدسيه (ريا) التي هي (الفيض) الذي شارك الزمان في إيجاد الأشياء، فهي – إذنْ – الكلمة عنده، أو هي (القدر fate تلك القوة الغامضة التي يخضع الجميع لسطوتها، ولا تستثني منها الآلهة أنفسهم)[4].

أما هزيود: فهو يرى(في البداية كان عماء (chaos)، ثم كانت بعدئذٍ الأرض (جي أوجايا) "UGaia ،Ge" وثمة أصل ثالث هو إيروس (Eros)، وهو الحب، أو قوة التوليد)[5].

---

1- حسام الدين الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، بغداد، 1990، ص 24.

2 –Homer:the 1liad of Homer and the odyssey،in Greak.

3- كريم متى، الفلسفة اليونانية، بغداد، 1970، ص 20.

4- د. عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، ج 2، ص236.

5- د. حسام الدين الآلوسي الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1400هـ. 1980، ص 43.

وهكذا؛ فالحب أو إيروس هو الكلمة في فكر هزيود، أو العدالة الإلهية.

النِّحَل السرية وآراؤهم في الكلمة أو "المقدس":

1 - نحلة الوسيس: وهي نحلة، تعبد "ديمثر" التي كانت آلهة الحرب عند هوميروس، فصارت عندها آلهة العمل - وهذه الآلهة هي المقدسة في هذه النحلة، وهي "الكلمة" الموجودة.

- وكانوا يقيمون في الوسيس أعياد فخمة، تأخذ بمجامع القلوب ضمن تعاليم أسطورية غامضة، ويتلون عبارات مبهمة، ويرقصون، ويصيحون على صوت موسيقى صاخبة؛ لكي يحققوا حالة الجذب، أو الاتحاد بالآلهة[1].

2 - الأورفية: (وهي نحلة سرية أكبر من نحلة الوسيس، نجد عودة إلى أساطير نشأة الآلهة)[2]، ويعتبرون فانس أو إله النور المضيء[3]، هو الكلمة المقدسة؛ لأنه أول ما يصنعه "كرونوس"؛ أي "الزمان. والأورفية (كانت تعتقد أن الطقوس وحدها كفيلة بتحقيق أغراضها دون التكمل خلقياً - وهي - تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية، وبالعالم الروحاني وبالطهارة الباطنة.... وكانوا طليعة العلم الطبيعي.. وقد كان للأورفية أثر فعّال في الشعراء والمفكرين)[4].

## الحكماء وآراؤهم في الكلمة (المقدس):

هؤلاء الحكماء صمّموا حكمتهم على شكل حكم مدوّنة؛ منها "اعرف نفسك، وخير الأمور الوسط[5]. ولم يكن هناك اتفاق على أسمائهم بين المتأخرين من مؤرخي الفلسفة غير أنهم اتفقوا على (أربعة منهم: وهم طاليس وبياس تبقاقوس وصولون)[6] طاليس الذي به ابتدأت الفلسفة اليونانية.

---

1- ينظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5 ص 6.

2- د. حسام الدين الآلوسي الزمان، ص 45.

3- ينظر: John Burnet: early Greek Philosophy، London.1958.p.81 .

4- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص7 - 8.

5- ينظر افلاطون محاورة بروتاجوراس، ص 343.

6- د. حسام الدين الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص 42.

## المبحث الثاني:

## مفهوم الكلمة في الفلسفة اليونانية قبل سقراط

### 1 ـ الفلاسفة الطبيعيون (هيلوزويست-او أصحاب مدرسة المادة الحية):

نبتدئ الكلام عن الفلسفة اليونانية غالباً بطاليس[1]، وذلك أن أرسطو يرى (أن طاليس" thales " أول الفلاسفة؛ لأنه أول مَن يتساءل عن أجل الأشياء، والمبدأ الأول لها، فوجده في "الماء"، ويعلل ذلك بأنه رأى جميع الأشياء تعود إلى أصل واحد، هو "الرطوبة Moist")[2]، في حين يعتقد برونوسنيل Brunosnell (إن طاليس استحق لأن يكون بداية للفلسفة؛ لأنه أول مَن اعتمد "إداة التعريف Article " التي ميّز بها المادة الأولى "الماء" عن تلك المادة الأسطورية الغامضة "المحيط")[3] أما الكلمة باعتبارها ذلك الشيء المقدس الذي تصدر عنه الموجودات، أو أصل الموجودات؛ فإن الأخبار التي وصلتنا عن آراء طاليس تبدو متباينة نتيجة ضياع كتبه، فقد وصلتنا عن غيره.

فقد ذكر الدكتور الآلوسي نقلاً عن أرسطو بان (طالييس عنده أصل جميع الأشياء هو الماء، ويفسره أي أرسطو بأنه كان يرى أن كل شيء يتغذى من الماء أو من الرطوبة، وكذلك سمبقلوس يرى أنه قال بالماء كأصل للأشياء؛ لأن الحيوانات تتغذى من الماء والنباتات المائية، وأن أصل الأشياء السحاب الذي هو عليّ، وهكذا يستمر الدور)[4]، ويرى نيتشه: أنه قال بقولين: قال إن أصل الأشياء ماء، فهو - إذن - عالم طبيعي، ينفصل عن الأساطير القديمة التي تقول بأن أصل الأشياء ماء، فهو كائنات إلهية، أو ما أشبه. كما أنه قال أي طاليس الأشياء أصلها واحد، ويرى نيتشه أنه بهذا يتجاوز كون عالماً طبيعياً، ويصبح صوفياً، يقول بفكرة، تقوم على الوجدان، أساسها أن الكل واحد،

---

1- "وهو أحد الحكماء السبعة، ولعل سبب حسابه بينهم نصيحته للمدن الأيونية بالاتحاد عندما أحس بخطر الفرس" ينظر د.حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص45.

2-ينظر Aristotle Metaphysics; loi classical library; London، 1967.BK.1،CH.111.5،

3 –Snell Bruno: the discovery of the mind، New york، 1960،pp.237-238..

4- د . حسام الدين الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص46 ،وأيضاً من الميثولوجيا إلى الفلسفة، طبعة الكويت، ط1، 1973، ص5و130 وما بعدها عن طاليس. وإلى هذا الرأي، ذهب ابيلتون في كتابه المادة عند فلاسفة الإغريق، طبعة لندن، 1927، ص15 نقلاً عن د.حسام الآلوسي الفلسفة اليونانية، ص47.

وبذلك؛ ارتفع عن المعرفة الحسية[1]. وهناك قول آخر، نقله عنه أرسطو هو ("إن العالم حافل بالآلهة"، ويغلب أن يكون معناه أنه حافل بالنفوس؛ أي كل فعل إنما هو من نفس، وأن النفس منبثة في العالم أجمع، فتكون المادة حية، ويكون الماء المؤلفة منه الأشياء حاملاً على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً، وإن لم تظهر دائماً... ومما يؤيد هذا التأويل عبارة منسوبة لطاليس، يوردها أرسطو بتحفظ هي: أن للحجر المغناطيسي نفساً؛ لأنه يحرك الحديد، فإنها تدل على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس، ولما كانت الحركة ظاهرة كلية، كانت النفس كلية كذلك)[2]. فالكلمة عنده - إذن - هي تلك النفس الكلية المحركة والفاعلة، وسواء قال بأن أصل الوجود هو الماء، أو تلك الكائنات الإلهية، فإنه يرى أن في هذا الأصل نفس كلية حركته لإيجاد الأشياء، وهذه النفس الكلية هي الكلمة أو اللوغوس انكسمندريس[3] وانكسيمانس[4].

وقد خالفه في ذلك انكسمندريس وانكسيمانس، فقد رأى الأول (أنه لا يصلح أن يكون أصل الأشياء الماء، لاستحالة الجامد إلى سائل بالحرارة، فالحار والبارد سابقان عليه، ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون ميتاً .... فدعى المادة الأولى باللامتناهي)[5] ويذهب إلى أن الأشياء تخرج من اللامتناهي، ثم تنحل، وتعود إليه، ويتكرر الدور، وهو يرى (أن الأحياء قد تولدت في الرطوبة بعد التبخّر، أي في طين البحر، وهو مزاج من التراب والماء والهواء.... وهو يمدّ الوجود إلى غير حد في المكان وفي الزمان، فيقول بعوالم لا تُحصى)[6]. والكلمة المقدسة عنده أو تلك القوة التي تحرك الموجودات أو هي (الضرورة المطلقة أو القانون الكلي الذي يسيطر على الوجود، ويفسر كيف أن الوجود لم يبدأ، ولن ينتهي - وهذه عقيدة شائعة بين فلاسفة اليونان، يسميها الإسلاميون "بالدهرية" لقولها إن الدهر دائري، لا أول له، ولا آخر)[7]، لذا: فهو (يفسر الأشياء

---

1- ينظر د .عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، القاهرة، 1958،ص 28.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 13.

3- يعتبر تلميذ لطاليس وخلفيته في ملطية "بين 610 - 546 ق. م" ينظر د .حسام الدين الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص49.

4- وهو تلميذ انكسمندريس، وقد كان أقل منه توفيقاً في العلوم، عاش بين (588 - 524 ق،م)، ينظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 16.

5- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 14.

6- المرجع نفسه، ص 15.

7- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص15-16 .وأيضاً د .حسام الآلوسي الفلسفة اليونانية، ص 50، 51.

تفسيراً آلياً؛ أي بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعليه متمايزة، ودون غائية)[1]، فأصل الوجود عنده مادة غير متناهية، لكنها غير معينة أيضاً. والانفصال باعتباره حركة ديناميكية هو سبب منشأة العالم عنده؛ لأنه حي وحركته أزلية - أو الدور الذي يعيد كل الأشياء إلى اللامحدود، أما انكسيمانس؛ فقد (عاد إلى موقف طاليس في مسألة المادة الأولى: فقال إنها شيء محسوس متجانس، ولكن هذا الشيء هو الهواء، وإن الهواء لا متناه، يحيط بالعالم)[2] وهو أيضاً يتابع انكسيمندريس في مسألة اللامتناه، وبالآلية التي تحكم حدود الأشياء، لكنه رأى أن هذه الآلية هي التخلل والتكاثف.

فهو – إذن – (المبدأ الأول عنده الهواء، وأن الموجودات تحدث منه بالتكاثف والتخلل، فإن تخلل الهواء ينتج النار، وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب، وتكاثفه ينتج الرياح والسحاب فالمطر. وتكاثف الماء ينتج التراب "الطمى في الأنهر" فالصخر)[3]. فاللوغوس المقدس عنده أو الكلمة هي تلك الآلية التي تحكم حدوث الأشياء، وهي تتمثل في الوحدة والبساطة بمعنى وحدة المادة الأولى، وبساطة حدوث الأشياء منها بعملية التكاثف والتخلل. ووحدة المادة تجر إلى القول بوحدة الوجود التي قال بها معظم فلاسفة ملطية، بينما يذكر الدكتور الآلوسي أنه يرى (أن العالم كله جسم حي الهواء نفسه أو روحه، كما أن الإنسان فيه نفس، وهو الهواء.... في حين يرى الشهرستاني: أنه قال بالمثل وانه الله أزلي خلق الأشياء بموجبها)[4]. إذنّ؛ الكلمة عنده إما "وحدة الوجود" نظراً لوحدة المادة الأولى، أو هي النفس الكلية التي هي نفس العالم، والمتمثلة بالهواء" وهي "المثل" التي خلق الله العالم، بموجبها، بحسب راوية الشهرستاني، والطبيعيون جميعهم يفهمون الكلمة على أنها: (القوة العاقلة المنبثّة في جميع أنحاء الكون)[5].

هرقليطس[6]، وهو من أشهر فلاسفة مدرسة أصحاب المادة الحية. تميزت فلسفة هرقليطس بالوضوح، وخصوصاً في مفهوم الكلمة، فهو بالإضافة إلى آرائه العامة في

---

1- المرجع نفسه، ص15 أيضاً د .حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 56.
2- المرجع نفسه، ص16. كذلك د .حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 56.
3- المرجع نفسه، نفس الصفحة.
4- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 57.
5- أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، المجلد الثاني - الجزء الأول، مايو سنة1934، والطبعة الثانية سنة 1953، ص 34.
6- هو أحد فلاسفة اليونان الطبيعي، ولد في أفسوس في إيونيا، ولا يعرف سنة ولادته، ولكنه عاش حوالي 500 سنة ق.م، ينظر د .حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 57، وأيضاً: أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، القاهرة، 1974، ص 253 - 266 وكذلك البيرويفو، الفلسفة اليونانية، ترجمة د .عبد الحليم محمود، القاهرة 1958، ص56 - 61.

الصيرورة والتحول، وأن النار أصل كل شيء، وهي في كل حي وجامد، وقوله في الدور الأبدي، بمعنى أن كل شيء يخرج من النار، ثم يعود إليها بشكل دائمي وثابت، أما :

رأيه في النسبية: وهي أنه لا توجد حقائق ثابتة ولا قيم مطلقة مثل حق مطلق، أو شر مطلق، ورأيه في أن النفس البشرية: أصلها بخار، زاد جفافه، فتضاعفت خفته، والرطوبة هي سبب خطيئة النفس، وما إلى ذلك، وأيضاً حمله على المعرفة الحسية، وخصوصاً عندما تظهر لنا الأشياء ثابتة، لا تتغير، بينما يرينا العقل هذه الأشياء متغيرة مثل ذلك الظل وحركته، ولذلك قال كل شيء متغير إلا التغير والإنسان.... فالتغير عند هرقليطس هو كل تغير أو تبديل في الصفات العرضية، والجوهرية للجسم... وقد اختار النار أصلاً للأشياء؛ لأنها تمثل فكرته عن التغير أحسن تمثيل، فالأشياء تبدو ثابتة بالحواس، مع أنها تتغير.. ومن آرائه الأخرى السياسية والأخلاقية أنه كان يشك في العوام، وينتقد الديمقراطية، ويطالب بالحرية لبلاده ضد احتلال الفرس، وترتبط فكرته الأخلاقية بمذهب المنفعة، فالخير هو ما افاد، والشر هو ما أضر، وهذا أساس المذهب السوفسطائي والمذاهب النفعية وفلسفته في التاريخ كانت تشاؤمية، وأهم آرائه والذي أخرنا الكلام عنه هو أنه (يسيطر على الكون ناموس، يسميه اللوغوس، ويقول إنه عرفه عن طريق الوحي، وقد فسره الغربيون عدة تفسيرات، فالبعض مثل برنيت "يترجمه بكلمة word؛ أي الكلمة، في حين بعضهم يترجمه بالقانون "law " مثل فريمان، ويتركه آخرون دون أي تفسير مثل كورنفود . هذا القانون مشترك للجميع، ولكن القليل هم الذين يعرفونه، ويرى قسم من المؤرخين أنه النار، وقسم قال هو العدالة أو القدر الذي يسيطر على جميع الأشياء)[1]، وبرينت: يرى أنه (يعني أن اللوغوس هو كلمة الفيلسوف، أو فكر هيرقليطس نفسه، لا القانون، أو الفكر العام.)[2]. أما أميرة حلمي؛ فتفسر اللوغوس بأنه (الكلمة وتعيّن اللوغوس المشترك الإلهين، كما أن هيرقليطس يفرق بين اللوغوس وكلمته الخاصة، وهي بذلك ترد على برنيت، وقد وفقت في ذلك)[3].

فالكلمة عند هرقليطس تعني (الروح الإلهي الظاهر أثره في كل ما في الوجود الخارجي، من حياة وصيرورة وكون واستحالة. أي أنها مبدأ الحياة والإرادة الإلهية التي

---

1- ينظر د. حسام الآلوس، الفلسفة اليونانية، ص59 ـ 61 بتصرف. وأيضاً: د. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 187.

2- FF.Burnet. J:Greek philosophy ،thales to plato، London1961 ،.p.132

3- ينظر أميرة حلمي، مطر الفلسفة عند اليونان، ص 57 ـ 58.

يخضع لها كل ما في الوجود)[1]، أما الدكتور جعفر آل ياسين: فيقول (والمبدأ الذي ينتهي إليه صراع الأضداد هو الكلمة - اللوغوس "logos" أنه المعيار الأبدي الموجود وراء التغير الدائم للظواهر، والمقياس والغاية لجميع الأشياء)[2]، ويرى بريهة أن اختيار هير قليطس للنار كمصدر للوجود: (لا يلفت الأنظار إلى جوهر الأشياء بقدر ما يلفتها إلى القاعدة، إلى العقل، اللوغوس الذي يعين المقاييس الدقيقة لتحولاته)[3]، وهذا العمل الجاد، وهو (الائتلاف بين المتضادات، وصراعها كان اكتشافاً فلسفياً كبيراً لهيرقليطس في تاريخ الفلسفة هو وحده أول من أوجد الوحدة في الأضداد، والأضداد في الوحدة)[4]؛ حيث يرى (أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا مبدأ الانسجام، فإن الأشياء لا تستمر في هذا النزاع، بل تعود إلى الشيء من الوحدة، ولو أن هذه الوحدة ليست شيئاً نهائياً... إذنْ؛ يهيمن على جميع الأشياء، مبدأ واحد يجعلها تتغير باستمرار. وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم. وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون، أو باسم النسب المستمرة الثابتة، أو باسم اللوغوس. هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد، وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان)[5].

### ثانياً: المدرسة الأيلية أو أصحاب الثبات والوحدة:

ويتصدر هذه المدرسة الفيلسوف اليوناني بأرمنيدس[6] (الذي خالف الفلاسفة السابقين عليه، وجاء بفلسفة تسمّى بفلسفة الثبات والوحدة. فقال: إن العالم واحد ثابت، لا حركة فيه، واعتبر الأصل الثبات، واعتبر كل متغير وهماً وظناً، ولا قيمة له. وهو بذلك خالف الفيلسوف هيرقليطس)[7]، فالكلمة أو اللوغوس المسيطر على الوجود بأسره

---

1- أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص 34.

2- جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون، العصر الأول، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، بغداد، 1958م، ص 41.

3- بريهة أميل تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982،ج 1، ص 76.

4- د. علي سامي النشار وآخرون، ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة، الإسكندرية، 1972، ص 349.

5- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1969، ص 140.

6- نشأ في بيرس، ولا تعرف سنة ولادته بالضبط، وعلى الأكثر ولد سنة 540 إلى 545 ق.م، ينظر د. حسام الآلوسي الفلسفة اليونانية، ص62 وأيضاً أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص 81.

7- د. حسن مجيد العبيد ومحمود حياوي الفلسفة والمنطق، جامعة النهرين، بغداد، 2003، ص 18.

عند أصحاب هذه المدرسة هو الثبات والوحدة التي تقود إلى إنكار الحركة والتغير، وتعتبرهما وهماً، لا حقيقة له في الوجود، وأن ما يصح في حقيقة الوجود هو الثبات وحده، فالعالم ثابت، وأن الأشياء تصدر عنه كونه ثابتاً، وليس متغيراً. والوجود عندهم الوجود المادي ليس إلا.[1] والكلمة هي الوحدة أو الواحد الذي هو مرجع الكثرة.. ويأتي بعد بارمنيدس تلميذه زينون[2] الذي تابع أستاذه في آرائه، والقول بالثبات والوحدة قدم زينون حججاً لأبطال الحركة (والحق أن إنكارهم للتغير والكثرة أمر باطل بداهة، ولا يفيد في معرفة الكون وخصائصه، وبالتالي يعرقل التقدم العلمي)[3]، ومنهم من يرون (أن الوحدة "unity" التي يدركها العقل تقدم عالماً عاماً للفيلسوف، بالتضاد مع العالم الخصوصي "private" للأفراد اللامتنورين)[4].

إن العالم العام هو مصدر الأشياء المتكثرة، فمن الواحدة تنشأ الكثرة والأصل في الوحدة الثبات، وأما التغيير: فهو محض الوهم؛ إذ إن حقيقة الشيء لا تتغير بتغير شكله أو صفته (والحقيقة الأولى هي أن الوجود موجود، ولا يمكن إلا أن يكون موجوداً، أما اللاوجود؛ فلا يدرك، إذ إنه مستحيل، لا يتحقق أبداً.... وتأمل معنى الوجود مجرداً ومفرغاً من كل مفهوم سوى هذا المفهوم البسيط الهزيل الذي يعني الوجود بالإطلاق، فإدراك - بارميتدس - إن الوجود واحد قديم ثابت كامل، وإن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود. فآثر هذا اليقين العقلي، وأنكر الكثرة والتغير، واعتبرهما وهماً وظناً)[5]، فالكلمة هي القانون الإلهي "الذي قضى بأن يكون العالم ثابتاً وواحداً، أو هي الثبات والوحدة. من حيث أن بارمنيدس هو أول من جعل التطابق التام بين "الوجود" و"الفكر" حين أعلن أن التفكير والتلفظ بالموجود كاف لتأكيد وجوده؛ لأن اللاوجود لا يمكن التفكير به، وقد قاده هذا لأن يجعل فاصلاً بين المعنى الذي يظل ثابتاً ساكناً، ولا متغيراً، وبين الكلمات التي نسمي بها الموجود والتي ليست سوى اصطلاحات تواضع الناس عليها

---

1- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية ص 64.

2- زينون أوزينوس كان تلميذاً مفضلاً لبارمنيدس، وقد أطلق عليه ارسطو المبتدئ لفن الجدل، ينظر المرجع السابق، ص67 – 68. وكذلك:

**Zeller: outlines of the Greek philosophy، Newyork، 1955،p68..**

3- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 66.

4- هكتور هوتون، متعة الفلسفة، ترجمة: يعقوب يوسف أبونا، مراجعة: فخري خليل عزيز، بيت الحكمة، بغداد، 2002 ،ص32.

5- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص28 ـ 29.

لحاجتهم إليها، وقامت في أساس أخطائهم التي سمحت لـ"اللاوجود" أن يوجد ـ ولو في الفكر ـ وقد سبب ذلك باعتقاده التوهم بـ "كثرة" الوجود، وبناء على ذلك، ليست جميع الأشياء إلا أسماء، أطلقها البشر عليها، واعتقدوا في صدقها)[1]، وكذلك (لأن الوجود عند الآيليين: كثير في الحس واحد في العقل)[2]، أما برترنارسل؛ فيرى أنه (لا جدال في أننا في معظم الحالات لا نتكلم عن الكلمات، بل نتكلم عما تعنيه تلك الكلمات، لذا؛ فإن ما تعنيه الكلمة لابد أن يكون موجوداً بمعنى من معاني الوجود)[3]، ولما كانت الكلمة واللوغوس تعني ذلك الشيء الموجود الذي يتسبب في وجود الأشياء، وهو واسطة بين المبدئ الأول للأشياء وبين الوجود بشكل عام، فهو – إذن – الثبات الذي يتمتع به الوجود أو الوحدة الوجودية التي إليها ترجع كل الأشياء والمتغيرات، ومن الوحدة، تنشأ الكثرة، وعليه؛ يرى رسل أن كلامنا عن المفاهيم التي تكمن وراء الألفاظ، سواء وجدت الألفاظ، أو لم توجد، ولكننا لا نستطيع أن نتحدث عن كلمة أو مصطلح دون أن يكون له وجود حقيقي.

## ثالثاً: المدرسة الفيثاغورية:

مؤسس هذه المدرسة الحكيم فيثاغورس[4]، ويذكر أن فيثاغورس هو الذي وضع لفظ "فلسفة" philosophy ـ ؛إذ قال: "لست حكيماً، فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف"؛ أي محب للحكمة، وكان رياضياً وموسيقياً)[5]، أما رأيهم في الوجود؛ فقد ذكر أرسطو في ما بعد الطبيعة نصوص منها (أنها: رأوا أن هذا العالم أشبه بعالم الإعداد منه بالماء أو النار أو التراب، وقالوا إن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات أو أن الموجودات أعداد، وإن العالم عدد ونغم. وهذا نص آخر: أن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها ؛أي أنها تفارقها في الذهن فقط.

---

1- النجم محمد حسين، فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم وأثرها عند اليونان، بيت الحكمة، بغداد، 2003، ص120.

2- Aristotle، Meta.BK.V.13

3- رسل برتراند، حكمة الغرب، ترجمة د.فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة، عالم المعرفة، الكويت، 1983، ج1، ص93 ـ 94.

4- ولد في ساموس إحدى الجزر الأيونية (572 ـ 497 ق.م).. زار مصر، وبقي فيها مرة طويلة يدرس عقائد وفلك وهندسة قدماء المصريين. ولما استولى قمبيز على مصر، ذهب معه إلى بابل، ودرس هناك الحساب والموسيقى وأسرار المجوس والزرادشتيه. ينظر د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 77. وأيضاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 20.

5- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 22.

وهذا نص آخر: أصابوا خصائص الجسم الرياضي، لا خصائص الجسم الطبيعي... فركبوا الأجسام الطبيعية من الأعداد)[1]، وفي نص آخر عن أرسطو ينقله الأهواني عن كتاب السماء والعالم: فيقول: (اقتصر أولئك الذين يسمون بالفيثاغوريين على النظر في العلوم الرياضية، وكانوا سبباً في تقدمها، وإذ كانوا قد تأثروا بهذا الضرب من العلم، فقد ظنوا أن مبادئ الرياضة هي مبادئ جميع الموجودات، ولما كانت الأعداد هي بالطبع أوائل هذه المبادئ، فقد رأى الفيثاغوريون بين الأعداد وبين الأشياء التي تكون وتفسر كثيراً من التشابهات... ولما رأوا الأعداد تعبر عن خصائص موسيقية وعن ائتلاف النغم، كذلك؛ فإن جميع الأشياء الأخرى في طبيعتها كلها تتكون على مثال الأعداد، وأن الأعداد تشبه أن تكون هي الحقائق الأولى للكون، فقد اعتبروا أن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات، وأن السماء بأسرها تتناسب وعدد...)[2]، ويميز بدوي بين رأيين: (

1. أن الأشياء مكونة من الأعداد، وكأن الأعداد هي الهيولي والصورة للجسام...

2 . إن الأشياء الموجودة مكونة على حذو الأعداد مشاركة لها في صفة العددية دون أن ينكروا وجودها وصفاتها المادية والمتغيرة، مقرين بأن لها هيولى مادية، والعدد صورتها فقط)[3]، والرأي الأول ينكر وجود الأشياء المادي وتغيرها وألوانها. وسواء كانت نظرتهم إلى الوجود على أنه مكون من العدد، أو أنه مشارك للعدد في الصفة العددية، مع الاعتراف بالوجود المادي للأشياء. فإن الكلمة واللوغوس الذي هو مبدأ الموجودات هو العدد، وكما أن أصل الأشياء الواحد، فإن الواحد في العدد هو أصل جميع الأعداد، فالعالم يقابل الواحد من حيث الصفة العددية، وهو مبدأ كل الأشياء والموجودات. إذنْ؛ الكلمة واللوغوس عند الفيثاغوريين هو العدد. وقد (تمثلت الأهمية الفعلية لتأليهية أو لحدسية الأرقام لدى فيثاغورس في الزخم الذي دفع إلى دراسة الرياضيات. فإن الإيحاء بأن الحكمة، أي الحقيقة حول كيفية اشتغال العالم - كانت إلى حد كبير خطوة هائلة قدماً. والاعتقاد أن بوسع الرياضيات أن ترينا كيف يشغل عقل الإله استهوى بعض أدهى العقول على مدى آلاف السنين لاحقاً.)[4]، بل إن (الاختلاف الوحيد بين الفيثاغوريين

---

1- المرجع نفسه، ص 22، وأيضاً د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 83.

2- الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، القاهرة، 1954، ص 72 وما بعدها وأيضاً د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 83 - 84.

3- د. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص142 - 143.

4- هكتور هوتون: متعة الفلسفة، ص 33.

وبين الفلاسفة الأيونيين هو انهم بحثوا عن ماهية المادة، لا في مبدأ بعينه،يقل أو يزيد في درجة دقته أو كثافته، وإنما بحثوا عن هذا في العدد، وهو مبدأ أكثر تجريداً من المبادئ السابقة)[1]،فالعدد هو اللوغوس المقدس أو الكلمة عندهم.

## رابعاً: المدرسة الذرية أو مذهب الكثرة:

تزعم هذه المدرسة انكساغوراس[2]ـ (500 ـ 425 ق.م) وانباذوقليس[3] (49 ـ 43 ق.م) متعاصرين (عادوا إلى معالجة المسألة للطبيعة، وهم متأثرون بالإيلية والفيثاغورية يشتركون في القول بأن أصل الأشياء كثرة حقيقية، وإنه لا يوجد تحويل من مادة إلى أخرى. وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة. ويفترقون في تصور هذه الأصول، وطرائق انضمامها وانفصالها)[4]. وتتفق فلاسفة هذه المدرسة على الأمور التالية:

(1 ـ أن أصل الأشياء كثمرة حقيقية.

2 ـ لا يوجد تحول من عنصر أو مادة إلى عنصر آخر.

3 ـ الأشياء أو الموجودات تأليفات من أصول ثابتة. ولذلك يسمى هؤلاء بأصحاب مذهب الكثرة "thepluratists".

4 ـ ما نسميه كون وفساد أو وجود وعدم، ليس هو سوى تجمع العناصر الثابتة فيسمى وجوداً، وتفرقها، فيسمى عدماً أو فساداً)[5].

وبالرغم من أن معظم مؤرخي الفلسفة يبتدئون المدرسة بانباذوقليس، لكونه بحسب يوسف كرم (قد تأخر في نشر أفكاره عن انكسار غوراس ـ مع أن ـ الأخير ـ أقدم منه،

---

1- جانبيه بول وجبريل سياي، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة د. يحيى هويدي، مراجعة د محمود مصطفى حلمي، القاهرة، 1961، ص 77.

2- ولد في مدينة كلازوميناي أو ـ اقلازومين ـ بحسب يوسف كرم، من أعمال أيونيا عام 500 ق.م من أسرة شريفة، وتلقى العلم في مدرسة انكسمانس، ينظر د حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص106.

3- منشأ في إغريغنتا، وكانت من أعظم مدن صقلياً عمراناً. وفي أسرة من أوسع أسر المدينة ثروة ونفوذ، وكان من أنبغ أهل زمانه. اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة، وقال أرسطو إنه منشئ علم البيان... فكان قوي العاطفة الدينية إلى حد ادعاء النبوة، بل الإلوهية، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص35.

4- المرجع نفسه، ص 35.

5- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 89.

وكأن من جهة أخرى قد عمر بعده، وتفلسف في أثينا، واستقرت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل)[1]، المهم أن آراء انكساغوراس في الكلمة أو اللوغوس كانت أوضح في دلالتها من آراء انباذوقليس، فيرى الأول: أن الكلمة هي: (العقل الإلهي "Nous" أو القوة المدبرة للكون أو الواسطة بين الذات الإلهية والعالم)[2]، وعند انكساغوراس أن (العقل والنفس عنده مختلطة، أو هي شيء واحد، وهي سبب حركة الحي... وهو يقول بالعقل، ويعزو له حركة المزيج الأول، وذلك أن هذا العقل حرك المزاج الأول في نقطة، فاتسعت دوائر حتى شملت الكل، ومن السرعة الشديدة، انفصلت كتلة الأثير النارية مكونة الأجرام السماوية، وبقيت الكيفيات المتضادة الكيفية والرطبة والحارة والمظلمة مكونة الأرض في المركز.

ثم انفصل الهواء، وحدثت السماء والماء والأرض والحجارة)[3]. أما معنى العقل عنده وأهم صفاته؛ فهي (العقل، فهو لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، ولكنه يوجد وحده قائماً بذاته. ذلك لأنه لو لم يكن قائماً بذاته، وكان ممتزجاً بأي شيء آخر، لكان فيه جزء من كل شيء - ولو أن الأشياء كانت ممتزجة بالعقل، لحالت بينه وبين حكم الأشياء، كما يحكم نفسه، وهو قائم بذاته، ذلك أن العقل ألطف الأشياء جميعاً، وأنقاها، عالم بكل شيء عظيم القدرة، ويحكم العقل جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها، والعقل هو الذي حرك الحركة الكلية، فتحركت الأشياء الحركة الأولى.. والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت، والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء كانت والتي توجد الآن والتي سوف تكون)[4].

وينقل الآلوسي تلخيص برنيت لأقواله في العقل، فيقول: (وحين بدأ العقل يحرك الأشياء، حدث الانفصال عن كل ما هو متحرك وكل شيء حركة العقل)[5].

وفي فقرة أخرى، يقول: (والعقل الموجود على الدوام لا يزال بلا ريب موجوداً؛ حيث توجد جميع الأشياء في الكتلة المحيطة، وفي الأشياء التي امتزجت بها من قبل، والتي

---

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 35.

2- أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص 34.

3- د. حسام الآلوسي: الفلسفة اليونانية، ص114 . 115.

4- المرجع نفسه، ص 115 . 116.

5-برنيت، فجر الفلسفة اليونانية قبل طاليس ص255-557 فقرة(13) نقلاً عن د حسام الآلوسي، ص116.

انفصلت عنها)[1]. ويقول أيضاً: (في كل شيء جزء من كل شيء ما عدا العقل "nous" وهناك بعض الأشياء تحتوي على العقل أيضاً)[2]. أما ماهية العقل عنده؛ فقد اختلفت الآراء في ذلك، فمنهم من يرى أن العقل عنده ماديّ. ومنهم من يرى غير ذلك، ويوافق الرأي الأول برنيت، ويرى الثاني سقراط وأرسطو وافريمان حديثاً، وأغلب آراء الباحثين عليه.[3] يقول سقراط في فيدون لأفلاطون إنه سمع (رجلاً قال إن عنده كتاب انكساغوراس، وطالع فيه أن العقل هو المنظم والعلة لكل شيء، ففرحت بهذه النظرية)[4].

وكذلك فإن (هذا العقل هو الذي ينظم الوجود، ويخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاثة: الأولى هي البساطة، والثانية: العلم، والثالثة القدرة. فالعقل بسيط؛ لأنه لا يتركب من شيء ولأن كل مركب من شيء، لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء، فلكي يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف، يجب أن يكون العقل بسيطاً. كما أن هذه البساطة يقتضيها، وذلك لأنه كي يكون العقل قادراً، فلا بد أن يكون نافذاً في جميع الأشياء، ونفوذه في جميع الأشياء لا يمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطاً، لأن النفوذ مطلوب منه هنا أن يكون متساوياً من حيث التأثير، وعلى هذا فالبساطة تقتضي القدرة، والقدرة تقتضي البساطة، كما أن القدرة بدورها تقتضي العلم، أي أنه لكي يكون الإنسان مالكاً لشيء، لابد أولاً أن يكون عالماً به تمام العلم، فالعلم الكلي المطلق ضرورة لازمة؛ لكي تتم القدرة؛ لأن القدرة هي تحقيق ما في العلم. وعلى هذا، نرى أن القدرة تقتضي العلم، كما اقتضت من قبل البساطة... فهذه العلة التي هي العقل، هي في الواقع علة فاعلة، من ناحية، غائية، من ناحية أخرى)[5].

ويذكر أرسطو مذهب انكساغوراس في العقل – وكيف يستخدمه منتقداً له (ويستخدم انكساغوراس العقل كأنه إله خارج الإله لتفسير علة الكون في العالم)[6]، أما الرأي الثاني؛ فقد توافق به مع أمباذوقليس، فقد (بحث عن سبب خارجي؛ ليحدث

---

1- المرجع نفسه، فقرة (14).

2- المرجع نفسه، فقرة (11).

3- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 117.

4- أفلاطون محاورة فيدون، ترجمة الأهوائي، وكذلك ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، 1963.

5- د. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص159 ـ 160.

6- أرسطو كتاب ما بعد الطبيعة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1985، ص17 ـ 22.

الحركة في المزيج الأول... فسمّى انكساغوراس مسبب الحركة بالعقل، وهذا ما جعل أرسطو ينتقده بأنه يضع العقل كآله خارج الإله)[1]، وفي العودة إلى آراء انباذوقليس أن (العالم الذي نعرفه هو مزيج أو تركيب أو انفصال لعدد من العناصر الأولية. وكلمة عنصرelementum هو ترجمة لاتينية للكلمة اليونانية التي تعني حرفاً من حروف الهجاء. وكان امباذوقليس يسمّى العناصر بالجذور Roots وانكساغوراس يسميها بالبذور seeds، ولكن كليهما يعني بها أشياء أزلية لا تتحول إلى شيء آخر، ومن مزيجها واختلاطها أو تجمعها لبعضها تتكون الموجودات المحسوسة... بأن اعتبروا أن الحركة ليست طبيعية في الجسم ذاتية له، كما كان يعتقد من سبقهم، بل لها أسباب، وهي المحبة والنزاع عند الأول، والعقل عند الثاني)[2]، فالكلمة عند امباذوقليس هي المحبة، ويضدها الكراهية؛ لأن عنهما ينشأ امتزاج العناصر أو افتراقها.

فالعقل عند انكساغوراس بطبيعته المادية يختلف عن الكلمة عند امباذوقليس، ويتفق مفهوم الكلمة، أو يقترب إن سلمنا على أن العقل عند انكساغوراس غير مادي. وهذا ما ذهب إليه كل من برنيت[3] والآلوسي[4] ،وخالفهما في ذلك زيلر[5] (وأخيراً يرى برنيت أن انكساغوراس استبدل "العقل" بالمحبة والكراهية الامباذوقليسية ربما لأنه أراد أن يعود إلى العقيدة الأيونية القديمة عن الموجود أو الجوهر الذي يعلم كل الأشياء، وليمتزج بالنظرية الجديدة عن الجوهر الذي يحرك كل الأشياء)[6]، فالكلمة هي هذه الرابطة التي تحرك العناصر.

---

1- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص118.

2- المرجع نفسه، ص89 ـ 90.

3- برنيت، فجر الفلسفة اليونانية قبل طاليس، ص 267.

4- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 118.

5- زيلر، موجز الفلسفة في اليونان، سبق ذكره، ص 61.

6- برنيت، فجر الفلسفة، ص268 ـ 269.

## المبحث الثالث:

## معنى الكلمة عند سقراط

### سقراط ومصادر فلسفته :

### سقراط[1]:

وهو الحكيم الذي به تنشطر الفلسفة اليونانية إلى قسمين كبيرين: هما :

الفلسفة قبل سقراط، والفلسفة بعد سقراط يقول عنه صاعد الأندلسي: (وأما سقراط؛ فكان من تلاميذ فيثاغورس، واقتصر من الفلسفة على العلوم الإلهية، وأعرض عن ملاذ الدنيا، ورفضها، وأعلن بمخالفة اليونانيين في عبادتهم الأصنام، وقابل رؤساءهم بالحجج والأدلة، فثوّروا العامة عليه، واضطروا ملكهم إلى قتله، فأودعه الملك الحبس تحمداً إليهم، ثم سقاه السم تفادياً من شرهم بعد مناظرات، جرت له مع الملك محفوظة، وله وصايا شريفة وآداب فاضلة وحكم مشهورة، ومذاهب في الصفات قريبة من مذاهب فيثاغورس وبندقليس، إلا أن له في شأن المعاد آراء ضعيفة بعيدة عن محض الفلسفة خارجة عن المذاهب المحققة)[2]، لقد اتخذت الفلسفة اليونانية في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد طابعاً جديداً، فقد تميزت بعدة أمور، أهمها :

1 . (دراسة الإنسان والمجتمع أولاً وقبل كل شيء، ثم دراسة الطبيعة، أو عدم دراستها على الإطلاق، ولذلك أصبح للأخلاق المكان الأول في فلسفات هذه الحقبة.

2 . البحث في العلم وفي المنهج الذي على الإنسان أن يتخذه للوصول إلى المعرفة، والمقصود بالمعرفة هنا: المعرفة الحقيقية؛ أي ماهيات الأشياء الكامنة وراء المحسوسات.

---

1- وهو سقراط بن سوفرونيسكون، وتنسب عائلته إلى ديدالوس، وهذا يعني أنها عائلة قديمة ذات ثراء. ولد في أثينا سنة 470 أو 469 ق.م... والإجماع منعقد على أنه علم نفسه بنفسه، وتختلف المصادر في مصادر معرفته، فمنهم من يرى أنه تأثر بالسوفسطائيين، ومنهم من يرى أنه أخذ عن بروديقوس، ومنهم من يرى أنه أخذ عن بروتوغوراس، ومنهم من يعقد رابطة بينه وبين الفيثاغورية والأورفية. ينظر د.حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية، ص127 . 128. د.يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص50 . 52.

2- صاعد أحمد بن صاعد الأندلسي (ت 462 هـ)، طبقات الأمم، تحقيق وتعليق: د. حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، 1993، ص 34.

3 ـ وأدى البحث عن ماهيات الأشياء إلى فلسفة ميتافيزيقية، تتجه اتجاهاً مثالياً، أعني أنها تهتم ليس بما تبديه لنا الحواس، بل بجواهر الأشياء، وتبحث في إمكانية وجود عالم مثالي مقابل للعالم الحسي. كما تهتم في ميدان الأخلاق بالنظر قبل العمل، وبالمعرفة قبل السلوك)[1].

إن توجه الفلسفة في هذه الحقبة الزمنية إلى هذه الخصائص تكمن وراءه عدة أمور، أدت بالفلسفة لأن تتوجه إلى دراسة الإنسان نفسه من هذه الأمور:

1 ـ (أن التدرج الطبيعي في التطور المعرفي يفرض على الإنسان دراسة ما حوله، ثم إلى دراسة نفسه، فقد سبق سقراط فلاسفة طبيعيون درسوا الطبيعة الخارجية، وأهلوا دراسة الإنسان، فظهر سقراط، لينطلق من نقطة مهمة في المعرفة، وهي نفس الإنسان لذا قال عنه شيرشرون إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض؛ أي أنه بحث في نفس الإنسان، في حين كانت الفلسفة تدرس الطبيعة.

2 ـ إن الانتصار الذي حقّقه اليونان على الفرس، جعل الاهتمام بالإنسان أكبر من أي شيء آخر، فظهرت جماعة تدرس مشاكل الإنسان، باعتباره قيمة عليا، وظهرت جماعة أخرى، تتاجر بالعلم، فربطت بين الإنسان والعلم من الجهة المعرفية وبين العلم والإنسان، باعتباره مصدراً لجمع المال والمتاجرة بالعلم، وهم السفسطائية.

3 ـ لقد لعبت السفسطائية دوراً كبيراً في الشك في حقائق الأشياء في ميدان العلم والأخلاق، فسارعت في ظهور من يبحث في طرق المعرفة الصحيحة وفي ماهيات الأشياء ومباحث الأخلاق، فكان أولهم سقراط. فأنشأ فلسفته الجديدة المسماة بفلسفة (التهكم والتولد)، فنقد السفسطائية، وولد فلسفة جديدة، أساسها دراسة الإنسان نفسه، فكان شعاره: "اعرف نفسك، بنفسك".

4 ـ إن الترف الذي كان يعيشه الناس في أثينا أدى إلى انغماسهم في ملذات الحياة وابتعادهم عن التطهر الروحي والغذاء الخلقي. فظهر سقراط لينشر إعلام الفضيلة بتأكيده على الجانب الخلقي في فلسفته، ورأى أن الفضيلة هي السعادة التي ينشدوها الناس، فبحث في ما وراء المعرفة الحسية، وهي الماهيات والتزام المعرفة العقلية المعتمدة

---

1- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص 123 وأيضاً بحث بعنوان "سقراط من خلال المصادر العربية القديمة" للدكتور حسام الآلوسي في مجلة الأقلام، ج5، (1968).

على تحديد المعاني واستنباط القواعد العامة والمعاني الكلية، على أن يكون ميدان البحث هو الإنسان نفسه.

لقد رأينا سبب اتخاذ سقراط هذا المنهج في فلسفته. والآن نأتي إلى فلسفته العامة، وما هو مفهوم الكلمة عنده، وبشكل عام (يمكننا أن نعتبر سقراط 469 ـ 399 ق.م) مؤسس الفلسفة الأخلاقية؛ لأنه أول من أهتم بدراسة الإنسان، وجعل حياته لدراسة السلوك الإنساني، ولم يوجه عنايته كأسلافه إلى الأبحاث الطبيعية والميتافيزيقية، فللأخلاق المقام الأول عند سقراط؛ لأنها تبحث عن الماهيات والفضائل)[1]. أما سانتلانا: فيرى أن سقراط اعتبر (القصد من الفلسفة أن يعرف الإنسان نفسه؛ لأنه إذا عرف نفسه، وأنه عقل وجوهر روحاني، فقد حصل على مفتاح العلوم كلها، وأن السبب الذي جعل سقراط يقتصر على الخلقيات أنه اعتقد أن لا شيء أهم للإنسان من تهذيب أخلاقه قبل الخوض فيما وراء ذلك)[2]. ولقد طرحنا فيما سبق أسباب عدة وراء ظهور مثل هذه الفلسفات الأخلاقية.

(وسقراط هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم. لقد كان الأول الذي أدرك هذه الفكرة وهي أن علم الأخلاق أساساً يتميز عن التقاليد الدينية، وأنه مع هذا لا يرتكز على العادات أو الغرائز. لقد رأى أن من الممكن أن نجد في الملاحظة اليقظة المنظمة للطبيعة الإنسانية العناصر اللازمة لمذهب أخلاقي لا تعوزه الدقة ولا السمو ولا السلطان، كل المسألة – إذن – معرفة طبيعة الإنسان الحقة. ولهذا؛ كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية)[3].

ويرى الدكتور توفيق الطويل أن السوفسطائية أثاروا الناس (بالجدل في مذاهب الفلسفة المعروفة وزعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية، وتصدى لمغالطتهم سقراط، وعن طريق تعاليمه، أخذت الفلسفة الخلقية تشغل في التفكير اليوناني المكان البارز الذي لم تفتقده بعد ذلك أبداً. ومن أجل هذا، قيل إن سقراط كان نقطة البدء الرئيسية التي صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التي جاءت بعده. وكان بهذا منشئ علم

---

1- د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط3، 1988، ص 18.

2- سانتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوط بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة)، ومنه تصوير شمسي في المكتبة المركزية بجامعة بغداد، ج1، ص 174.

3- د. محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق دار الكتاب العربي، بمصر، 1373 هـ ـ 1953 م، ص73.

الأخلاق بمعناه الصحيح)[1]. وإذا كانت قد حكمت الأخلاق فلسفة سقراط أكثر من الطبيعة، فما الذي خلص إليه سقراط؟

لقد خلص سقراط إلى عدة نقاط، تمثلت بالتالي: (

1 . إن الأخلاق مقدمة عنده على الطبيعة، في مجال البحث الفلسفي، باعتبارها خاصة الإنسان نفسه[2]، وهو يعرف الفضيلة بأنها المعرفة، فالفضيلة هي العلم، والرذيلة جهل[3].

2 . آمن بوجود الله، وأنه الواحد البسيط الذي لا علة له، ومن صفاته أنه واحد، عدل، الذي وحده على الحقيقة موجود، وهذه الأسماء كلها تنتهي إلى العقل[4].

3 . وكذلك، فإن العقل عنده (عقل مفارق الصور، غير مخالط العنصر البتة، ولا مشارك شيئاً، ولا مما يقبل التأثير)[5]، وأنه (عقل إلهي، يوجه الكون إلى غاية مرسومة، تحقق الخير والكمال)[6].

4 . وكذلك (يؤمن بأن القوانين العادلة صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة، رسمها الآلهة في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي)[7]، كما يعتقد سقراط بأن الموجود المطلق الذي يضع هذه القوانين يمكن أن يكون القوة العادلة الحكيمة التي تدبر حوادث الكون [8].

---

1- د . توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، نشأة المعارف بالإسكندرية، 1960م، ص 12.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص51 – 53 وكذلك د . ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية، ص18، وأيضاً د . توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص 21.

3- الدكتور علي سامي النشار، منشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف، الإسكندرية ط1، 1964، ص 254، وأيضاً : د .أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص104، وأيضاً يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 53.

4- أرسطو، في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1954، ص113. وأيضاً د . حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية، ص 141.

5- المصدر نفسه، ص 113.

6- د . ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية، ص 19.

7- المرجع نفسه، ص 20.

8 –Zeller، ou.cit.pp.115 -116

5 ـ كذلك يؤمن بثنائية النفس والجسم، وخلود النفس قبل وحتى بالتناسخ[1].

6 ـ ويؤمن سقراط أيضاً بضرورة الانصراف عن ملاذ الحياة، وكان يدعو تلامذته . إلى رفض كل نعيم أرضي..بالانسحاب من كل نشاط أو مشاركة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لأثينا)[2]، وكان يفسر سبب ابتعاده عن السياسة، ويعلله بأمرين: (الأول: أن الصوت الداخلي أو الوحي كان يأمره بذلك. والثاني: أنه لو اشتغل بالسياسة مخلصاً، لما طال عمره، ولما قدّم خيراً للأثينيين، ولا لنفسه)[3].

7 . فهو – إذن – يؤمن بوجود وحي. يوجه الكون، ويوجه الإنسان في نفسه، وقد ذهب الباحثون في تفسير هذه الظاهرة عند سقراط إلى أقوال كثيرة؛ منها:

1 . يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي رأيان: الأول: أنه مرض عقلي. والثاني: أنه ليس نوعاً من الجنون، ولكنه أقرب ما يكون إلى نوع من المؤثر اللاشعوري.)[4].

2 ـ أنه وحي حقيقي: أو هو تعبير صوفي عن التجربة الروحية.[5]

3 ـ وهناك من يقول إنه الضمير[6]، وقد رُد هذا الرأي لأمرين: الأول: أنه لو كان كذلك لما كان خاصاً بسقراط دون غيره، والثاني: أنه لم يحذره إلا عند الأمور الخطيرة، ولا يكتفي بإنذاره فقط، بل ينذره بعواقب أعمال تلامذته أيضاً[7]. وهذا الوحي الذي يقول به سقراط جاء نتيجة تديّنه، وأنه يعتقد حقاً بالاتصالات الما فوق طبيعية على حد قول لويس[8]. والحق أن سقراط استدل بالرسل الروحية؛ ليثبت في المحكمة لميلتس أنه يؤمن بأمر النهي، بل هو مراراً يذكر عدم قدرته على مخالفه هذا الصوت[9]. وهذا الصوت أو الوحي هو الواسطة بين الإله والإنسان، وهو الكلمة عنده.

---

1 –Bornet: J.Greek philosophy thales to plato.p.130

2– د . حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 142.

3– أفلاطون محاورة الدفاع، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، 1963، ص94 — 95.

4– عبد الرحمن بدوي، افلاطون، القاهرة، ط3، 1954، ص18 . وايضاً هو رأي اشلير مافر عن بدوي، ص 19.

5 –ينظر Burnet: ou.pp.136 – 137 and. Lowess. J. H. Biographical. History، of philosophy، London، 1821، p. 159

6– د . حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص148 — 149.

7– ريفو الفلسفة اليونانية، أصولها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، القاهرة 1958، ص 106.

8 Lowess:pp.158 – 159.

9– ينظر د . حسام الآلوسي. الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص 149.

# الفصل الثاني

## مفهوم الكلمة عند أفلاطون وأرسطو

## المبحث الأول:

## أفلاطون ومصادر فلسفته

### أفلاطون[1]:

كان أفلاطون (حاد الذكاء عميق الفكر حسن الحديث. وكان محباً للجمال في أسلوبه، ولم يكن زاهداً، كما لم يكن مسرفاً، فهو يحب الطعام والشراب والصحبة الحسنة... فتح في أثينا مدرسته التي اشتهرت بالأكاديمية، وبقي يدرس فيها حوالي أربعين عاماً. وكان يلقي المحاضرات على طريقة أستاذه سقراط دون أن يدونها؛ لأنه رفض أن يكتب ما يملي على الطلبة: لأن الفلسفة عنده تكشف عن الحقائق للنفوس بنفسها؛ لأنها إذا أخذت عن الفلاسفة عن طريق الإملاء والكتابة، فإنها تموت، ولا تحصل الغاية المرجوة منها)[2]. وإذا كان سقراط أستاذ أفلاطون المباشر الذي أخذ عنه إلا أن أفلاطون تأثر بعدد من الفلاسفة السابقين، وبحسب رسل: فإن (أفلاطون تأثر بفيثاغورس وبارمنيدس وهرقليطس وسقراط. وبأن أفلاطون استمد من فيثاغورس العناصر الأورفية في فلسفته، سواء أكان ذلك عن طريق سقراط، أو لم يكن أي الاتجاه الديني والإيمان بالخلود والقول بالحياة الآخرة، وكل ما ينطوي على تشبيهه الذي صور فيه أهل هذا العالم يعيشون في كهف، ولا يشهدون الحقيقة. وكذلك احترامه للرياضة، وخلطه بين العقل والنظر الصوفي خلطاً، لا يكاد يفرق فيه أحدهما عن الآخر)[3]. وقد أخذ أفلاطون من بارمنيدس (الإيمان بأن العالم الواقع أبدي لا يقع في الزمن. وبأن التغير لا بد أن يكون وهماً. وعن هيرقليطس، استقى المذهب السلبي الذي يقرر أن العالم المحسوس لا دوام فيه لشيء ما. فإذا جمعنا هذا المذهب إلى مذهب بارمنيدس انتهينا إلى النتيجة بأن المعرفة لا تستمد من الحواس، وإنما يكونها العقل وحده، وهذا الرأي

---

1- ولد في أثينا عام 427 ق.م من أسرة أرستقراطية، تعد من أشرف الأسر اليونانية. وتتلمذ على يد سقراط، أما اسمه أفلاطون؛ فمعناه الفصيح أو الواسع الجبهة أو صافي الفكر. ينظر: الأهواني أحمد فؤاد، افلاطون، دار المعارف، القاهرة، (د، ت)، ص 9. وأيضاً الفاخوري حنا، والجر خليل، تاريخ الفلسفة العربية دار المعارف، بيروت، 1957، ج1، ص 65، وأيضاً برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954، ص176، الذي يرى ولادته سنة 428 ق.م.

2- د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية، ص 27 ـ 28.

3- رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 177.

نفسه لاءم النزعة الفيثاغورية كل الملائمة. وهذا المزيج من منطق بارمنيدس، ومن حديث عن الحياة الآخرة مستمد من فيثاغورس والأورفيين أنتج مذهباً، وجد أنه يرضي العقل والعاطفة الدينية على السواء.

أما سقراط؛ فالأرجح أنه أخذ عنه أفلاطون اهتمامه بالمسائل الأخلاقية، وميله إلى البحث عن تعليلات للعالم، تكون أقرب إلى التعليلات الغائية إلى التعليلات الميكانيكية. فلقد شغلت رأسه فكرة الخير أكثر ممّا شغلت رؤوس الفلاسفة السابقين لسقراط، ومن العسير علينا ألا نعزو هذا الجانب إلى تأثير سقراط)[1]، والعلاقة بين سقراط وأفلاطون من التأثير والتأثر تبدو متذبذبة بين آراء الباحثين، ففي الوقت الذي يتشكك رسل في تأثر أفلاطون بأستاذه سقراط، وأنه مصدر من مصادر فلسفته، وليس المصدر الوحيد، فإن الدكتور عبد الرحمن بدوي ينكر أن يكون لسقراط أي أثر في أفلاطون، بل إن الأول (كان أشبه ببطل الروايات، استخدمه أفلاطون وسيلة فقط؛ لكي يصوغ المحاورات على المنهج الذي اكتشف أنه المنهج الصحيح المؤدي إلى اكتشاف الحقيقة، وهو المنهج الجدلي، ومن هنا: لا نستطيع أن ننسب إلى سقراط إلا أشياء ضئيلة مماً ذكره أفلاطون منسوباً إليه)[2].

ويرى الدكتور ناجي التكريتي (أن هناك حقيقة لا يمكن إنكارها، وهي أن أفلاطون تأثر بسقراط، ولازمه مدة من الزمن، وسيطر على تفكيره حتى بعد موته، لاسيما من الناحية الأخلاقية، فنرى أن المحاورات التي تعالج الفضائل الأخلاقية... يظهر فيها أثر سقراط واضحاً حتى إن الكتّاب أطلقوا عليها المحاورات السقراطية... لاسيما إذا علمنا أن الفلسفة اليونانية قبل سقراط كانت متجهة إلى البحث في أصل الأشياء وجوهرها، بينما اتجهت على يد سقراط وأفلاطون إلى الإنسان والبحث في الماهيات أولاً)[3].

ومهما يكن من الأمر، فإن مما (لا شك فيه أن أفلاطون قد ترك أثراً بعيداً جداً في الفلسفة، مما حدا بالفيلسوف ألفريد نورث وايتهد (Alfred North whilehiad) إلى القول بأن الفلسفة الحديثة إن هي إلا تعليقات على الفلسفة الأفلاطونية، وامتداد لها، وأفلاطون بدون منازع هو مصدر لكثير من الأفكار الفلسفية الشائعة في الوقت

---

1- رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 177.

2- د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص 86.

3- د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية، ص 31.

الحاضر. ولا يزال هناك عدد كبير من الفلاسفة المعاصرين الذين يؤمنون بأفلاطون إلى حد بعيد، ومن هؤلاء الفيلسوف تيلر صاحب المؤلفات الفلسفية الكثيرة ("Taylor")[1]، وإذا ما أردنا تلخيص فلسفة أفلاطون، فينبغي علينا معرفتها، من خلال أمرين: أولهما: تقسيمه للعلوم، ويمكن تلخيصه، بالتالي:

1 ـ العلوم أو المعارف ثلاثة: سفلى، وهي الطبيعية، ووسطى، وهي الرياضية، وعليا، وهي معرفة المبدأ الأول والمثل.

2 ـ أساس التقسيم في هذه العلوم هو المادية والتغير. فكلما كان موضوع العلم مادياً متغيراً كان أسفل.

3 ـ المعرفة الرياضية واسطة بين المادية والعقلية، ولكنها دون العقلية.

4 ـ المعرفة الرياضية أول ما نبدأ به في التعليم.

5 ـ الحكمة والعلم والفلسفة على الحقيقة هي النوع الثالث: أي العقلية[2].

والأمر الثاني هو نظرية المعرفة عنده؛ حيث يقسم المعرفة إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ المعرفة الحسية: وطريقها الحواس، التي موضوعها الظواهر المحسوسة من لون وطعم ورائحة... إلخ، وجميع عوارض الأجسام المتغيرة. وتضاف إليها المعرفة الظنية، باعتبارها الحكم على الإحساس.

2 ـ المعرفة الاستدلالية: وهي علم الماهيات الرياضية المتحققة وجوداً في الجزئي مثل معرفة خصائص المثلث والكرة، بصرف النظر عن مادته وخصائصها...

3 ـ المعرفة العقلية اليقينية: (وموضوعها المبدأ الأول والماهيات الثابتة أي المثل)[3].
وقد خلص أفلاطون إلى هذه الآراء، وأفاض فيها؛ حيث إنه (أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها، وأفاض فيها من جميع جهاتها... فقد ـ وجد نفسه بين رأيين متعارضين. رأي بروتاغوراس وأقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى

1- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، قبل أرسطو، ص 182. وكذلك كريم متى، الفلسفة اليونانية موضوع أفلاطون.

2- المصدر نفسه، ص 184 ـ 185، وأيضاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 69.

3- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 186 ـ 187.

الإحساس، ويزعمونها جزئية متغيرة مثله - ورأي سقراط الذي يضع المعرفة الحقة في العقل، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية، فاستقصى أنواع المعرفة، فكانت أربعة:

الأول: الإحساس، وهو إدراك عوارض الأجسام، أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام.

والثاني: الظن، وهو الحكم على المحسوسات، بما هي كذلك.

والثالث: الاستدلال، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات.

والرابع: التعقل، وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة)[1]، ومن خلال ما سبق، يتضح لنا آراء أفلاطون الفلسفية، وهي كما يلي:

1 - نظرية أفلاطون في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة، بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول)[2]، غير أن فلسفة أفلاطون (وإن كانت تنصب أصلاً على الوجود كله، فإن الغرض الأقصى من وراء تأملاته الفلسفية كان يقوم في "الخير" الذي يدرك باعتباره أساس الوجود والمعرفة على السواء. وبهذا؛ تتوحد ماهية الوجود مع غايته، وتتحدد علة الأشياء الصورية مع علتها الغائية)[3]، ونظراً لارتباط الوجود بالمعرفة، فإن معرفة الوجود عنده تبدأ من العلوم السفلى صعوداً إلى العلوم العليا وصولاً إلى المعقولات المجردة، كالمبدأ الأول والمثل.

2 - (رفض الموقف السفسطائي في التوحيد بين الفضيلة واللذة الفردية، واعتناق فكرة أستاذه عن السعادة، وإن جاهر بأن السعادة تقترن بالعدالة)[4]، وإلى ذلك، فقد (صور العالم كائناً حياً عاقلاً، لا على مثال شيء حادث، بل على مثال الحي بالذات... أجمل الأحياء المعقولة الحاوي في ذاته جميع هذه الأحياء، كما أن العالم يحوي جميع الأحياء التي من نوعه، فالعالم واحد؛ لأن صانعه واحد، ونموذجه واحد، وهو كل محدود،

---

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 69.

2- المصدر نفسه، ص 80.

3- د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1967، ص 56 - 57.

4- د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص 58.

ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسد)[1]، وكما لم يحفل سقراط بالعلم الطبيعي، فإن (نفس الشيء فعل أفلاطون: لأن العالم الوحيد الذي يمكن معرفته معرفة حقيقية هو العالم ما فوق الحسي، أو الطبيعة العقلية، بينما يزودنا العلم الحسي بمعرفة باهتة من خلال الحواس، وكان كل هم أفلاطون هو فهم العالم العقلي العالم العلوي الفوق مادي، والذي هو وحده الذي يزودنا بأسس الحياة الاجتماعية الصحيحة. ويكون نظام فلسفة أفلاطون كلاً مستقلاً بذاته ومتميزاً، ولو أنه اعتبر الطبيعة نسخة ناقصة من عالم المثل، والتي لا تملك نوعاً من الحقيقة بالمعنى الحقيقي، وهي بالتالي لا يمكن أن تدرك بالفكر)[2].

3 ـ المسألة المهمة (إن أفلاطون يؤمن بإله أعلى، وآلهة خاضعة له، ولكنْ؛ لا بمعنى الإله، كما نفهمه الآن ـ ويقدم أدلة على وجود الله، والذي يسميه بالصانع، وهو عنده ـ ليس صورة أو نوعاً من المثال، بل هو نفس، وإنه محرك متحرك بالذات موجود ... وإن المثال للخير مستقل عن الله، بل هو فوقه؛ لأنه النموذج الذي بواسطته صنع الله العالم)[3]، وهذا الصنع (لا يتضمن أي نوع من الخلق من العدم "creation exnihilo"، وهو ما كان يرفضه العقل اليوناني)[4].

4 ـ أما في مسألة النفس؛ فقد (اعتبر أفلاطون النفس متحركة بالذات، وهي بدء وسبب كل حركة، كما أنها مبدأ الحياة في الكائنات العضوية organism، وقد استخدم أفلاطون هذه الفكرة بالنسبة للعالم ككل، ولذلك كانت أول مشكلة الصانع "The Demiurgus" هي خلق نفس العالم أو النفس الكلية (World – soul)[5]، ويعرف أفلاطون النفس بأنها (جوهر عقلي متحرك من ذاته على عدد ذي تأليف)[6].

وكذلك (يعتبر أفلاطون النفس جوهراً متسقلاً عن الجسم، وإنها أسمى من الجسم، بل يعتبرها أنها حاصلة على الوجود الحقيقي، أما الجسم؛ فوجوده ثانوي، وغير مؤكد،

---

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 83.

2- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 198 ـ 199.

3- المصدر نفسه، ص 210 ـ 212.

4- المصدر نفسه، ص 202.

5- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 202.

6-Plto, The dialogues of plato. English translation, by B.Jowcatt, Fourth Edition, oxford, 1969. Timaous, 34

وإنها خالدة، وإنها سيدة الجسم، وهي دائماً تبتعد عن الجسم؛ لتمارس الفلسفة، وتتعلق بالحكمة، والنفس تقاوم البدن والإرادة، وتتحكم بالأعضاء. وحينما تتحدد الروح بالجسم تأمر الطبيعة الروح أن تحكم، وأن تسيطر، والجسد أن يطيع، وأن يعمل)[1]، ويقسم أفلاطون النفس إلى ثلاثة قوى؛ وهي العاقلة والغضبية والشهوية، وبالمقابل: يقسم أفعال الإنسان بحسب قوى النفس، فهو يرجع (الأفعال الإنسانية إلى ثلاثة: العقل، والغضب، والشهوة، ويميز في النفس بين جانب عقلي، وآخر غير عقلي)[2].

5 ـ ويربط ظهور الفضائل الأخلاقية بحسب استقامة قوى النفس (الحكمة فضيلة العقل، والشجاعة فضيلة النفس الغضبية، والعفة فضيلة النفس الشهوية، كما يجب أن نضيف إليها العدالة التي هي توافق وانسجام كل وظائف النفس)[3].

ولأفلاطون آراء كثيرة، لا مجال لذكرها. المهم بقي لنا أن نذكر رأيه في الكلمة، والذي يتضح من خلال نظريته المسماة "بنظرية المثل"، والتي عند شرحها، سيتضح مفهوم الكلمة عند أفلاطون.

6 ـ نظرية المثل: (يرى أفلاطون أن "المثل" هي ليست مسميات، لا وجود لها... وإن المثل حقائق، وإنه توجد مثل لكل شيء، ممكن، ليس للأشياء فقط، بل وللكيفيات أيضاً وللعلاقات وللأفعال. توجد مثل ليس فقط للموجودات الطبيعية، بل وللمنتجات الفنية، توجد مثل للأشياء القيمة والحسنة، بل وللأشياء الرديئة، والتي لا قيمة لها، وتكون المثل عالماً يقوم بذاته عالماً أزلياً ثابتاً، ولا يمكن إدراكه إلا بالفكر، وفي هذا الوجود الخالص المستقل تقيم المثل في مكان سماوي أعلى؛ حيث كانت النفس في وجودها السابق للأجساد تتأمل المثل، وكل التعلم والمعرفة ما هي إلا استرجاع أو تذكر "Recollection" النفس للمثل عندما ترى الأشياء الحسية، والمحسوسات الأرضية ما هي إلا أشباح وظلال باهتة للمثل الواضعة، وخير ما يمثل هذه الفكرة أمثولة الكهف في بداية الكتاب السابع "من الجمهورية")[4].

---

1- أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، ص 218.

2- د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية، ص 45.

3- المرجع نفسه، ص 46.

4- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 190 ـ 191.

فالمثل هي: جواهر عقلية وراء المحسوسات يتعلق بها علمنا، ويستقيم به وجود المدركات العقلية... وهي بالنسبة للمحسوسات كالشبح الساكن للخيال المتحرك، فإذا قلنا كيف نعرفها إذا وجدناها؟ كان الرد: أدركنا تلك المعاني قبل الهبوط على هذا العالم، فنسيناها عند تعلق أنفسنا بهذه الأبدان الكثيفة، فإذا شرعت النفس في التعلم انفتح بصرها، فتذكرت ما رأته في حياتها السابقة، وهو ما يدعى بالتعلم، وما هو في حقيقة الأمر إلا التذكر؛ أي رجوع النفس إلى أصلها واتصالها بعالمها الذي منه هبطت، وإليه تعود)[1].

وعلى ذلك، فـ(المثل عند أفلاطون هي الحقائق الخالدة، والصور المجردة، في عالم الإله.. وهي لا تدثر، ولا تفسد)[2]، والذي يفسد ويندثر إنما هو هذا الكائن المحسوس. فهناك – إذن – بالنسبة إلى أفلاطون فوق هذا العالم المحسوس عالم آخر هو عالم الصور المجردة)[3]، ونصل من خلال ذلك إلى أن المثل هي مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود، أما كونها مبدأ المعرفة ومصدر إشراقها، (لأن العلم كما بينا لا يقوم على الإحساس، بل على التأمل، والكشف، والتذكر، فإذا كان الفكر يرتقي من الرأي إلى العلم، فمرد ذلك إلى الحدس، لا إلى الاستقراء والاستنتاج)[4]، وأما كونها مبدأ الوجود (لأنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة إلا بما تشتمل عليه ماهياتها من الصور التي بينها وبين عالم المثال... فالحقيقة ليست – إذن – في الحوادث والمادة، بل في الصورة، لأن المادة مقر العدم، ولا يمكن تثبيت العدم إلا بما يشرق عليه من الصور، كانت حقائق الأشياء منسوجة من الصور التي تشرق عليها من عالم المثال. فالصور الحسية في نظر أفلاطون تتولد من المثل المفارقة، وهي غير المعاني التي تجردها النفس من الأشياء المحسوسة.

---

1- سانتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية، ج 1، ص 174 بتصرف. وكذلك ينظر أفلاطون، الجمهورية، بداية الكتاب السابع، وكذلك ينظر بحثنا السهروردي الإشراقي ونقده للفلسفة اليونانية، رسالة ماجستير، مقدمة إلى كلية الفكر الإسلامي في الجامعة الإسلامية، بغداد، 2001 م، ص 47 ـ 49. وفيه تقسيم لأنواع المثل ونقد النظرية من قبل السهروردي.

2- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مصر، 1829، ص 184.

3- الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، مصر، 1907، ص 28.

4- جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط 3، 1983، ص 29.

إن المثل هي مبادئ الكليات العقلية، بل هي نهاية كمالها. والكليات العقلية تكون في الذهن، أما المثل؛ فموجودة خارج الذهن، وهي لا تنقسم بالرغم من صدور الصور المختلفة عنها..

إن فضاء المعقولات فوق فضاء الفكر، والمثال الخالد لكل شيء هو خيره الخاص به، وفوق هذه المثل مثال أعلى، هو مبدأ المثل كلها، وغايتها التي توجد بينها، وتنظمها، وهذا المثال هو الخير الأعلى والإله)[1].

وفي حين يؤيد الدكتور بدوي هذا الرأي في أن الخير الأعلى هو الإله واصفاً له بالعلة الأولى للصور؛ حيث يقول: (إن الله هو الخير، وانه إنما يصدر عنه الوجود؛ لأنه خير، والخير مصدر الفيض والجود عن هذا الجود ينشأ العالم)[2]، يرى الدكتور الآلوسي أن هذا كان رأيه في بداية شبابه غير أن (أفلاطون في النهاية أحال المثل إلى عدد ... ووجد في الواحد كحاصل للأعداد تفسيراً للواحد، والكثير في فلسفته. وأصبح عنده يعني الكون كله، وتنتهي قسمته إلى الجزء الذي لا ينقسم... والصعوبة هنا .. كيف نشأ العالم المحسوس من المثل والأعداد)[3]، ويؤيد هذا الرأي يوسف كرم؛ حيث يرى (أن المحسوسات على تغيرها تمثل صورة كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك. فإذا فكرت النفس في الماهيات الثابتة، أدركت أولاً أن لا بد لاطرادها في التجربة من مبدأ ثابت؛ لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة، ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية. وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه، والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية، ولا تبلغ أبداً إلى كمالها، وأدركت ثالثاً: إن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتي ذكرناها الآن)[4].

بمعنى أن المدركات العقلية تتضمن إدراك ثبات المبدأ الأول وحدوث المحسوسات. وإن العلل مردها إلى العلة الأولى التي لا علة لوجودها. وتتضمن أيضاً: أن المحسوسات

---

1- المرجع نفسه، ص 29.

2- د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص 168.

3- د. حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية، ص 197 ـ 198.

4- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص72 ـ 73.

ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية، أما الماهيات؛ فإنها كاملة في العقل، وهي معقولات صرفة. ففرق بين العلة الأولى وهي الإله وبين ماهيات المحسوسات التي هي في العقل، وهي في محل الواسطة والوسيط بين الإله والعالم الوجودي، والتي تسمى "بعالم المثل" وأعلى هذه المثل هو مثال الخير؛ لأنه مثال للإله، وهو مصدر وغاية جميع المثل. ويتساءل كرم (كيف عرفنا هذه المثل، وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم؟ ـ ويجيب ـ أن شيئاً من التأمل يدلنا على أن نستكشفها في النفس بالتفكير)[1]، فالفلسفة عند أفلاطون هي (هداية النفس لترى الحقائق، أو هي تحويل النفس من عالم الحس إلى عالم المثل، وعدد أصناف المثل، وهي:

1 ـ مثل رياضية تشابه والوحدة والكثرة.

2 ـ مثل قيمية كالعدد والجمال والخير.

3 ـ فمثل طبيعية كالإنسان وغيره من الكائنات الحية والنار والماء... فيردد بأن لكل شيء مثالاً، وظل معتنقاً إلى آخر حياته نظرية المثل، باعتبار أنها الحقائق، وأن المحسوسات مظاهر لها)[2]، وبالتالي؛ فإن هذه الحقائق الثابتة هي "الكلمة الإلهية" الواهبة الصور لهذه المحسوسات، وهي واسطة بين الإله وبين العالم من جهة، وهي التي تنظم العلاقة بين المثل الثلاثة، من جهة أخرى.

---

1- المرجع نفسه، ص 73.

2- د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية، ص 56.

## المبحث الثاني:

## أرسطو ومصادر فلسفته[1]:

كان من كبار فلاسفة اليونان قال عنه صاحب طبقات الأمم (أما أرسطا طاليس بن نيقوماخوس؛ فهو الجهراشي ـ الفيثاغوري، وتفسير نيقوماخوس قاهر الخصوم، وتفسير أرسطا طاليس تام الفضيلة،... وأرسطو طاليس تلميذ أفلاطون، ويقال إنه لازمه عشرين سنة، وكان أفلاطون يؤثره على سائر تلاميذه، ويسميه العاقل)[2]، ولعل رحيل أرسطو عن أثينا بعد وفاة أفلاطون أدى إلى عدم الاستقرار، فلما بلغ الإسكندر السابعة عشر، دخل الجيش، ولما ناهز العشرين، نودي به ملكاً بعد أبيه (فعاد أرسطو إلى أثينا في أواخر سنة 335 ق. م وكانت قد خضعت لقوة فيليب. فلما استقر بها، أنشأ مدرسة في ملعب رياضي، يدعى لوقيون)[3]. وعليه؛ فإلى (أرسطا طاليس، انتهت فلسفة اليونانيين، وهو خاتمة حكمائهم وسيد علمائهم، وهو أول من خلص صناعة البرهاني من سائر الصناعات المنطقية... حتى لقب بصاحب المنطق)[4].

أما علوم أرسطو: فقد ذكر صاعدان (له في جميع العلوم الفلسفية كتب شريفة كلية وجزئية، فالجزئية التي يتعلم منها معنىً واحداً فقط، والكلية بعضها تذاكر بقراءتها ما قد علم من علمه، وهي السبعون كتاباً التي وضعها لاوطارس، وبعضها تعاليم، يتعلم منها

---

1- ولد أرسطو في أسطاغيرا، وكانت مدينة أيونية قديمة متاخمة لمقدونية على بحر إيجه.. وكانت أسرته معروفة بالطب كابراً عن كابر، وكان أيونيقوماخوس طبيباً للملك المقدوني أبي الإسكندر. توفي، وما يزال أرسطو حدثاً، فلم يأخذ عنه. ولما بلغ الثامنة عشرة، قدم أثينا؛ ليستكمل علمه، فدخل الأكاديمية، وما لبث أن امتاز بين أقرانه، فسماه أفلاطون "العقل" لذكائه الخارق، و"القرّاء" لاطلاعه الواسع. ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يقال، ولزم أرسطو الأكاديمية عشرين سنة، أي إلى وفاة صاحبها. ينظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 112.

2- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 35 ـ 36.

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 113.

4- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 36. ينظر أيضاً: ابن أبي أصيبعة، ج 1، ص 57 ـ 58. وكذلك ص 27 ـ 30 وأيضاً: ص 346.

عيون الأنباء في طبقات الأطباء.

جمال الدين القفطي، طبقات الحكماء، ابن النديم، الفهرست.

ثلاثة أشياء: أحدها علوم الفلسفة، والثاني أعمال الفلسفة، والثالث الآلة المستعملة في علم الفلسفة وغيره من العلوم)[1].

وتتضح رؤية أرسطو في تقسيمه للعلوم، من خلال منهجه في كتبه وتآليفه (فأما الكتب التي في علوم الفلسفة؛ بعضها في العلوم الطبيعية، وبعضها في العلوم الإلهية. فأما الكتب التي في العلوم التعليمية؛ فكتابه في المناظر، وكتابه في الخطوط، وكتابه في الحيل. وأما كتبه التي في العلوم الطبيعية: فمنها ما يتعلم من الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع، فالتي يتعلم منها الأمور التي تعمم جميع الطبائع هي كتابه المسمّى بسمع الكيان، فهذا الكتاب يعرف بعدد المبادئ لجميع الأشياء الطبيعية، وبالأشياء التي هي كالمبادئ، وبالأشياء التوالي للمبادئ، وبالأشياء المشاكلة للتوالي للمبادئ، فأما المبادئ؛ فالعنصر والصورة، وأما التي كالمبادئ، وليست مبادئ حقيقية، بل بالتقريب، فالعدم، فأما التوالي؛ فالزمان والمكان، وأما المشاكلة للتوالي؛ فالخلاء، وما لا نهاية له، وأما التي يتعلم منها الأمور الخاصة لكل واحد من الطبائع؛ فبعضها في الأشياء التي لا كون لها، وبعضها في الأشياء المكونة، أما الأشياء التي لا كون لها؛ فالأشياء التي تتعلم من المقالتين الأوليتين في كتاب "السماء والعالم"، وأما التي في الأشياء المكونة؛ فبعض عملها عامي، وبعضها خاصي، فالعامي بعضه في الاستحالات، وبعضه في الحركات... وأما الكتب التي في أعمال الفلسفة؛ فبعضها في إصلاح أخلاق النفس، وبعضها في السياسة... وأما الكتب التي في الآلات المستعملة في علوم الفلسفة؛ فهي كتبه الثمانية المنطقية التي لم يسبقه أحد ممن علمنا إلى تأليفها، ولا تقدم إلى جمعها)[2]، وتبعاً لذلك، فقد اتفق أغلب الباحثين على أن تقسيم أرسطو للعلوم كان (في كتاب الجدل في المقالة السادسة الفصل السادس والثامن، وكتاب الأخلاق النيقوماتية في المقالة السادسة الفصل الثاني في كتاب ما بعد الطبيعة المقالة السادسة الفصل الأول)[3].

ومن خلال تلك المواضع في كتبه، يتبين (أن العلم عنده قسمان رئيسيان، بحسب الغاية التي ينتمي إليها: علم نظري، وعلم عملي. الأول: يقصد إلى مجرد المعرفة. والثاني: يقصد إلى غاية تتجاوز مجرد المعرفة به. والعلم النظري يشمل علوماً ثلاثة هي:

---

1- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 36.

2- المصدر نفسه، ص 36 ـ 38.

3- د. حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1400 هـ ـ 1980 م، ص 202.

الطبيعيات والرياضيات والإلهيات "والفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة" . وذلك أنه إما أن يكون موضوع العلم ما هو متحرك، وما هو جسماني معاً، وهذا هو العلم الطبيعي، وأما أن يكون موضوع العلم ما هو غير متحرك وما هو متحقق في الجسماني وهذا هو العلم الرياضي، وإما أن يكون العلم غير المتحرك وغير المادي معاً وهذا هو العلم الإلهي... أما العلم العملي؛ فينقسم أيضاً إلى ثلاثة علوم فرعية، هي: علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة، وذلك أن هذا العلم ينظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواحٍ: في شخصه، وهو الأخلاق، وفي الأسرة، وهو تدبير المنزل، وفي الدولة، وهو السياسة.

على أن بعض المؤرخين يحصر العلم العملي في معناه المحدود الذي هو تدبير أفعال البشر في نفسها، وبهذا المعنى يشمل الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل. والعلم العملي بمعنى عام هو الفن؛ لأن غرضه تدبير أفعال البشر، بالنسبة لموضوع. يؤلف، ويصنع)[1].

ويضيف بعض الباحثين إلى قسمي العلوم عند أرسطو النظري والعملي قسماً ثالثاً هو العلم الإنتاجي والفن (Poetical)[2]، ومن خلال تقسيم أرسطو للعلوم يتضح لنا ترتيبه للموجودات، بحسب ترتيبه للفلسفة النظرية، فينطلق من الطبيعية، إلى الرياضية، فالعلوم الإلهية، أو الفلسفة الأولى، وبالتالي؛ فإن نظرته للموجودات تتضح من خلال تعريفه للفلسفة، وهو (علم يدرس الوجود بما هو وجود ... وعن مبادئ الجوهر ولواحق الكلية... وفي العلل الأولى، بالإطلاق)[3]، وما دام موضوع الفلسفة (العلل والمبادئ الأولى)[4]. فإن أولى المبادئ الأولى وأحقها بالبحث هو المبدأ الأول، وهو الله (ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الوجود من حيث هو كذلك)[5]: لأنه مركز التجلي الحقيقي للوجود الحق؛ (إذ أن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم، لا فيما هو حادث)[6]، وهناك نقطة مهمة، أشار إليها الدكتور الآلوسي، وهي أن (أساس التقسيم في العلم

---

1- د. حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 202. ينظر ايضاً يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 118. وايضاً: عبد الرحمن بدوي، أرسطو، القاهرة، 1964، ص 56. وكذلك د. إبراهيم سلامة، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، مصر، 1952، المقدمة، ص 7 ـ 9.

2- ينظر Zeher. E: outinies of the history of Greek philosophy. New- York. 1955. P. 187.

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 170 ـ 171.

4- المرجع نفسه، ص 170.

5- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 171.

6- أرسطو، ما بعد الطبيعة، م4، ف2، نقلاً عن المرجع السابق، ص 171.

النظري هو درجة ماديته وتغير موضوع العلم)[1]. وهذه النقطة تحدد ترتيب أرسطو للعلوم، وكذلك للمعلوم، بمعنى أنها تحدد ترتيب الموجودات على أساس ترتيب العلم بها. فينطلق من العلم الطبيعي وإلى الرياضي أو البرهاني، ثم إلى الإلهي هذا بالنسبة إلى ماديته أو تجرده عنها، وهكذا من حيث تغير موضوع العلم.

وهناك ترتيب آخر للمبادئ الأولى يذكره ابن باجه في شروحاته على السماع لأرسطو، وهذا الترتيب يعتمد على الحركة: وهو على ثلاثة ضروب: (أحدها: المحرك الذي يحرّك، لا بأن يتحرك، ومع أنه قد يتحرك بأنحاء أخرى من التحرك، كالثلج يبرّد الإناء، لا بأن يتبرّد. والمغناطيس يجذب الفولاذ دون أن يتغيّر. وثانيها: المحرك الذي يحرّك، ولا يتحرّك إلا بالعرض، كالنفس التي تحرك الجسد. وثالثها: المحرك الذي يحرّك ولا يتحرك إلا بالذات ولا بالعرض، وذلك هو المحرك الأول بإطلاق)[2]، وعلى ذلك؛ (فالأول هو حدّ: لأنه بين الوجود، والثاني هو معنى الوجود، والثالث، حدّ بالقوة؛ لأنه قول شارح. وعلى ذلك؛ يمكن القول إن المحرك الأول في الأجسام الطبيعية إنما هو طبيعتها، في حين أن المحرك في حال الحركة الإرادية. إنما هو نفس الحيوان والإنسان، وفي حين أن المحرك الأول بإطلاق، إنما هو مصدر كل حركة)[3].

ويجمع ابن باجه بين المحرك الأول والثاني ضمن محرك واحد يسميه بالمحرك الأول القريب، وأما الثالث: فهو المحرك الأول البعيد. وهكذا يبدو أن في الوجود محركين الأول هو المحرك الأول البعيد، وهو المحرك الأول، بإطلاق.

والثاني: هو المحرك الأول القريب، وإن الواسطة بين المحرك الأول، بإطلاق، والمحرك الأول القريب هو الحركة، وهي الكلمة التي تتصدر الوجود، وهي المبدأ الأول في الأجسام الطبيعية هي طبيعتها، وفي حال الحركة الإرادية، نفس الحيوان والإنسان. أو الحار الغريزي. ويرى الدكتور زيادة بأنه (يتضمن موضوع تراتبية المحركات النقاط الثلاثة التالية:

أ - تراتبية الارتقاء من المحرك الأول القريب إلى المحرك الأول البعيد.

---

1- د. حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 203.

2- ابن باجه، شروحات السماع الطبيعي، تحقيق وتقديم معن زيادة، دار الفكر، بيروت، 1978 م، ص107.

3- د. معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دار اقرأ، بيروت، ط 1، 1405 هـ ـ1985م، ص163.

ب ـ النظام التراتبي لعالم ما تحت فلك القمر ونظرية النشوء.

ج ـ الإنسان: (العالم الأصغر)[1]، وقد أشار أرسطو إلى استحالة حركة المحرك الأول، ويسميه اللامتناه في الفصل العاشر من المقالة السادسة من كتاب الطبيعة، ويخصص المقالة السابعة من الكتاب نفسه لبيان عدة أمور؛ أولها: البرهان على وجود المحرك الأول ـ مبدأ العلية ـ والثاني: في بيان المحرك مع المتحرك. والثالث: في أن الاستحالة تتم وفقاً للمحسوسات. والرابع المقارنة بين الحركات.

المقالة الثامنة من كتاب الطبيعة أيضاً بين أرسطو قدم الحركة، ويرد على الاعتراضات ضد قدم الحركة، وإمكان توزيع الحركة والسكون في الكون، وفي أن كل متحرك متحرك بمحرك، وإن الضرورة في المتحرك الأول ثباته، وقدمه، وفي ماهية الحركة التي يعطيها المحرك الأول، وأولويتها[2]. قال أرسطو (يظهر من ذلك أن المحرك الأول غير متحرك، وذلك أن المتحرك إن كان تقف مرتبته من قرب، وكان يتحرك عن شيء ما، فإن الأمر يؤول به إلى أول غير متحرك، وإن كان يفضي إلى متحرك، إلا أن هذا هو يحرك ذاته ويقفها، فقد يلزم من تلك الجهة ومن هذه الجهة جميعاً أن يكون الأول في المتحركات كلها غير متحرك)[3].

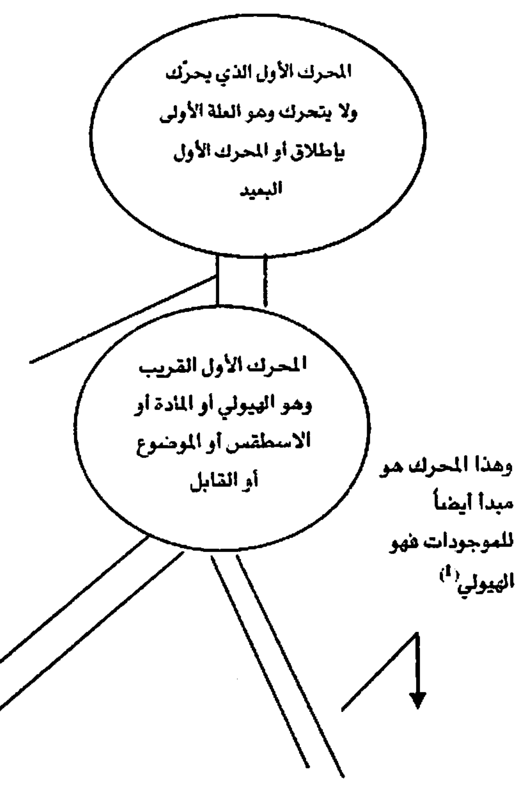
وإليك مخططاً، يوضح مكان الحركة بالنسبة للمحركات الأول.

---

1- د. معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص 164.

2- ينظر أرسطو، كتاب الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1384 هـ ـ 1964 م، القسم الثاني، المقالة السابعة والثامنة، ص 733 ـ 876.

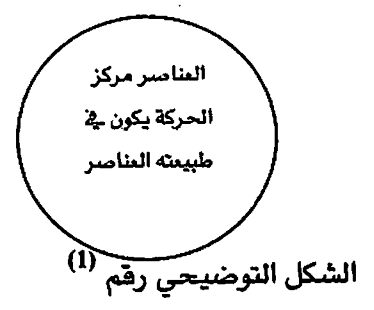
3- المصدر نفسه، القسم الثاني، ص 862.

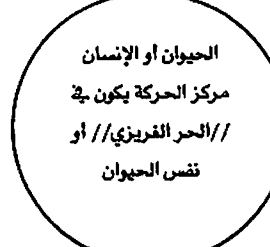



هذا المحرك الأول بإطلاق هو المبدأ الأول وعلة العلل، وهو القديم بإطلاق قدماً ذاتياً؛ لأنه لا يتحرك بغيره

هذا الخط يمثل اتجاه الحركة، فهي تنطلق من الثابت إلى المتحرك، وهي من المبادئ الأولى، والعلة القريبة للوجود وهي الكلمة التي بها يبتدأ بها الوجود، وهي مصدر الموجودات، فعنها تحرك المحرك القريب، وهي قديمة بقدم المحرك الأول، بإطلاق. وهذه الحركة الأولى هي ذلك اللوغوس المقدس عند أرسطو، وهي الهيولي والصورة معاً .

هنا تتجه الحركة نحو طبيعة العناصر، فتحركها، بحسب هذه الطبيعة كحركة تتجه الحركة هنا نحو الحار الغريزي الحديد نحو المغناطيس نتيجة أو نفس الإنسان وهي التي تحرك طبيعة الجذب فيه أعضاء الجسم




**الشكل التوضيحي رقم (1)**

---

1- الهيولي: لفظ يوناني Hyle معناه الأصل أو المادة، وهو معرب عنه. ينظر الجرجاني، التعريفات، ص141، وأيضاً جميل صليبا، المعجم لفلسفي، ج2، ص536، ويوسف كرم المعجم الفلسفي، ص248.

ولما كان المحرك الأول بإطلاق قديم عند أرسطو والحركة الصادرة عنه قديمة اقتضى أن يكون المحرك الأول أو المادة الأولى أو "الهيولى" قديمة. لذلك قال أرسطو بقدم العالم. ولما كانت الحركة هي مفهوم الكلمة عند أرسطو باعتبارها الواسطة بين المحرك الأول بإطلاق وبين المحرك الأول، فسنتناول هذه الواسطة بشيء من التفصيل: فقد عرف أرسطو الحركة؛ حيث قال: (ولذلك؛ فإن الحركة هي أيضاً كمال المتحرك، بما هو متحرك، وإنما يقع ذلك أبداً بملاقاة المحرك)[1]، وهي بمعنى آخر، فعل المحرك في المتحرك (فقد ظهر بذلك ما وقع الشك فيه، وهو أن الحركة في المتحرك، فإنها كمال لهذا يكون عن المحرك، وفعل المحرك أيضاً ليس هو شيء غير هذا، وذلك أنه يجب أن تكون الحركة كمالاً لهما جميعاً، فإن المحرك هو محرك، بما هو قوي على الحركة، وهو يحرك بأنه يفعل، وهو من المتحرك بمنزلة الفاعل، ففعلهما جميعاً واحدٌ على مثال واحد)[2]، ثم يشرع أرسطو في نقد مذهب القدماء في المبدأ الأول الأقصى، فاتفق معهم في أمور، وعارضهم في أخرى؛ حيث قال: (وبالواجب جعلوه جميعاً مبدأ، فليس باطلاً ظنوا كلهم أنه موجود، ولا له منزلة أخرى سوى منزلة المبدأ: فإن كل شيء، فهو إما مبدأ، وإما عن مبدأ، وليس للانهاية مبدأ، وذلك أنه إن كان مبدأ فهو نهاية له، وإذا كان مبدأ، فإنه أيضاً مبدأ، لا متكون، ولا فاسد، وذلك أن المتكون قد يجب أن يوجد له آخر، وآخر كل تكون فساد. وكذلك قد يظن بحسب هذا القول لا أن لهذا مبدأ، بل إنه هو مبدأ سائر الأشياء، وأنه يحيط بكل شيء، وأنه يدبر كل شيء)[3]، إلا أن أرسطو يخالف القدماء في المبادئ الأخرى؛ حيث قال: (وعلى ما يقول من لا يعترف بأسباب أخرى سوى لا نهاية مثل العقل والمحبة، وإن هذا هو الله، وذلك أنه غير مائت ولا بائد)[4]، ولكنْ: هناك مبادئ أول أخرى، فالعلة الأولى والمبدأ الأول بإطلاق لم يختلف فيه أرسطو مع القدماء فيه غير أن المبادئ الأخرى حدث فيها الاختلاف، فالطبيعة مثلاً أو الحركة الطبيعية يعتبرها أرسطو على ضربين؛ حيث قال: (فإذا كانت الطبيعة ضربين: أحدهما بمعنى الهيولى، والآخر بمعنى الخلقة، وكانت الغاية إنما هي الخلقة، وكانت سائر الباقية إنما تكون من

1- أرسطو، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق بدوي، ط 1، القسم الأول، ص 184.

2- المصدر نفسه، القسم الأول، ص 191.

3- المصدر نفسه، القسم الأول، ص 212.

4- أرسطو، الطبيعة، القسم الأول، ص 212.

أجل الغاية وجب أن تكون الخلقة هي السبب الذي من أجله)[1]. والطبيعة التي قال بها أرسطو هي التي فسرها أبو بشر أحد شراح هذا النص[2]؛ حيث قال: (أعني بالطبيعة الفعالة ليس المادة، ولا الصورة، ولكن الطبيعة المبثوثة في المتكونات هي المكوِّنة، وذلك أن الجسم المكوَّن الفاسد بمماسته الجرم السماوي انفعل عنه بهذه الطبيعة، وذلك الجرم عن جرم آخر، والآخر بحركة الباري كالفضيلة للفاضل... ومعنى قولي إن آنية الطبيعة أن تنفل من أجل شيء ـ إنها مطبوعة على أنها تفعل ما تفعل من أجل شيء)[3]، ومعنى ذلك أن الطبيعة الفعالة أو الحركة إنما هي مجبولة على أن تكون لغاية وهذه الغاية هي سر انفعالها، وأما الحركة: فهي الفعل الصادر من المحرك الأول بإطلاق، وقوله ليس المادة ولا الصورة؛ أي بتجرد إحداهما عن الأخرى. وإنما هي باجتماعها: لأن من أسباب الحركة أيضاً، بالإضافة إلى الغاية، الشوق إلى الكمال وشوق الهيولى إلى الصورة هو شوق للكمال ودافع من دوافع الحركة، وهذا مراد أرسطو في أن للطبيعة ضربان: الهيولى، والخلقة. ثم يوجز أرسطو أقوال القدماء في الموجود أو المبدأ الأول قائلاً: (فأما ما يقوله الطبيعيون، فضربان: فمنهم ـ لما جعلوا الموجود جسماً واحداً موضوعاً، أما أحد الثلاثة؛ فإما شيء آخر أكثف من النار وألطف من الهواء ـ قوم نسبوا تولد الأشياء إلى التكاثف والتخلخل، وجعلوها كثيراً. وهذان متضادان، وبالجملة: الزيادة والنقصان، على مذهب أفلاطون في الكبير والصغير غير أن أفلاطون يقيم هذين مقام الهيولى، ويجعل الواحد الصورة، فهؤلاء يجعلون هذا الواحد الموضوع هيولى، ويجعلون الضدين فصلين ونوعين... وقوم قالوا: إن الأضداد موجودة في الواحد، ومنه تنتفض، فتخرج على قول انكسندرس، وكذلك أيضاً الذين قالوا إن الموجودات واحد وكثير؛ مثل انباذقليس وانكساغوس، فإن هذين أيضاً إنما ينسبان خروج سائر الأشياء إلى أنه نفض يكون من الخليط. والذي يختلفان فيه أن ذلك يرى أن لهذه دوراً، وهذا يجعل الشيء مرة واحدة، وأن ذاك يرى أن الأجزاء المتشابهة والأضداد غير متناهية، وهذا إنما ذلك في التي تسمى الأسطقسات

1- المصدر نفسه، القسم الأول، ص 151.

2- وهو أبو بشر متى بن يونس القنائي، من أهل ديرقُنا (أو قنى)، نشأ في أسكول مارماري (على بعد 17 فرسخاً جنوبي بغداد). قرأ على قويرى، وعلى توفيل، وبنيامين، وعلى أبي أحمد بن كرنيب، وله تفسير نقل من السرياني إلى العربي. وإليه انتهت رياسة المنطقيين في عصره. ينظر ابن النديم، الفهرست، طبعة مصر، (د، ت)، ص 368.

3- أرسطو، الطبيعة مع شروحات أربعة عليه. تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 151.

الأربع فقط)[1]، وبعد عرضه لرأي الطبيعيين يبين لفساد رأيهم: حيث قال: (لأنه توهم أن الرأي المتعارف بين الطبيعيين حق: من أنه ليس يتكون شيء من الأشياء أصلاً، مما ليس بموجود... وقوم قالوا إنه اختلاط وتميّز، وأيضاً إذا كانت الأضداد تتكون الواحد منها من قرينه، فقد كانت إذن واحداً. وذلك أنه لما كان كل متكون فقد يجب ضرورة أن يكون تكوّنه إما من أشياء موجودة، وإما من أشياء غير موجودة، وكان من المحال أن يكون من أشياء غير موجودة، فإن أصحاب الطبيعة جميعاً مجمعون على هذا الرأي. توهموا أن القسم الباقي لازم ضرورة، وهو أن التكون إنما هو من أشياء قائمة موجودة في أنفسها، وبصغر حجمها يكون التكوّن من أشياء غير محسوسة عندنا. ولذلك يقولون: إن كل شيء مختلط؛ لأنهم كانوا يرون أن كل شيء يتكون من كل شيء)[2]، وبعد نقد أرسطو لآراء القدماء يشرع في بيان منهجه:

قائلاً: (أما نحن؛ فنبدأ بالبحث في الكون عامة؛ إذ يتفق مع الطبيعة أن نتحدث أولاً عن الأمور المشتركة، ثم بعد ذلك عن كل ما هو خاص بشيء شيء. وحين نقول إن شيئاً يتكون عن شيء، وحدٌ عن حد، فنحن نفهم ذلك؛ إما بمعنى بسيط، أو بمعنى مركب)[3]، ومعنى هذا أن المحرك الأول بإطلاق بسيط، ومنه تنتقل الحركة إلى المحرك الأول، وهو المركب. وهذا ما أشار إليه ابن باجه في شروحه على السماع، وفي رسالته إلى ابن حسداي: هو أن المحرك الذي تكلم عنه أرسطو في المقالة الثامنة: هو البريء من كل حركة جملة، وهذا هو الذي شعر به المفسرون. وأما الذي عالجه في المقالة السابعة من السماع هو المحرك من حيث هو ساكن، وهو المحرك القريب. فإن القلم يحرك الحبر وهو يتحرك في حين تحريكه. وقد توجد أجسام تحرك من غير أن تتحرك كتحريك المغناطيس للحديد[4]، (وهو ينتقد الشراح الذين غابت عنهم هذه الحقيقة، فراحوا يجتهدون في أمر المقالة السابعة، وما إذا كان فيها زيادة وفضل. ويؤكد أن أرسطو إنما استخدم تعبير المحرك الأول في السابعة بمعنى المحرك القريب)[5]، ويتطرق ابن باجه في شروحات السماع إلى شروط الحركة، وهي أربعة، إلا أن ابن باجه يخالف أرسطو، ويقدم الصورة

---

1- أرسطو. الطبيعة، القسم الأول، ص 33 ـ 35.

2- المصدر نفسه، ص 36 ـ 37.

3- أرسطو، الطبيعة، القسم الأول، ص 58.

4- ينظر ابن باجه، شروحات السماع الطبيعي، ص 106 ـ 120. وأيضاً ابن باجه رسالة ابن باجه على ابن حسداي ضمن مجموع أعمال ابن باجه، مكتبة البوديان، اكسفورد، ق 119.

5- ابن باجة. رسالة في ماهية التشوق الطبيعي، ضمن المجموع، ق ق 114. ظ ـ 116و.

على الهيولى قائلاً: (فإذا تمت لنا معرفة جوهر الشيء وحقيقته، نشأ تشوق آخر أقل تقدماً، وهو تشوق لمعرفة مادة الشيء وهيولاه، وذلك أن الشوق الأول يتناول الصورة، أما الثاني؛ فيتناول المادة. وإذا كان التشوق الأول يتحدد بالسؤال "ما هو؟" كان التشوق الثاني يتحدد بالسؤال "مما هو؟" أو "عن ماذا هو؟" وعندما تتم لنا معرفة الشيء بعد معرفة صورته، ينشأ لدينا تشوق ثالث إلى معرفة علة ارتباط المادة بالصورة، وهذه العلّة هي المحرك الأول المباشر، أو العلة الفاعلة. عندما تتم لنا معرفة هذه العلة ينشأ عندنا تشوق رابع وأخير لمعرفة علة وجود الشيء. أو سبب تحريك المحرك والغاية من وراء ذلك، وتلك هي العلة الغائية)، وهذه في رأيي أسباب ودوافع الحركة، لا شروطها. أما شروطها؛ فقد أفاض أرسطو في شرحها في فصول مطولة، لا مقام لذكرها بالتفصيل، وسنشير إلى هذه الفصول بإيجاز:

1 - اللامتناهي: فقد خصّ أرسطو الفصل الرابع من التعليم الخامس في المقالة الثالثة في السماع في عرض آراء الأوائل في اللامتناهي. وفي التعليم السادس من نفس الفصل بين أرسطو الحق من أقوالهم في أنهم جعلوا اللامتناهي مبدأ، ثم بين بطلان أقوالهم في مواضع أخرى. وفي التعليم السابع من الفصل الرابع أيضاً: يبين أن على الطبيعيين خاصة أن ينظروا في هل يكون قدرٌ محسوس، لا نهاية له.

أما الفصل الخامس؛ فخصصه لبيان أن اللامتناهي لا يوجد بالفعل: أما التعليم الثامن في الفصل الخامس: فقد بين فيه أرسطو النظرة المنطقية في عدم جواز أن يكون الجسم أو العدد غير متناه. وفي التعليم التاسع من نفس الفصل: يبين أرسطو أنه ليس يمكن بالجملة أن يكون جسماً محسوساً غير متناه.

وفي التعليم العاشر من الفصل ذاته يوجه أرسطو نقده لانكساغورس في قوله في لبث غير المتناه. ذلك أنه ليس يحويه شيء غيره.. وليس قوله هذا بحق.

أما في التعليم الحادي عشر في الفصل السادس: وبعد أن ينتهي أرسطو من نقد الأوائل في اللامتناه يبين رأيه فيه، فيتكلم عن وجوده وماهيته في هذا التعليم.

أما التعليم الثاني عشر من هذا الفصل: فيبين أن ما ذكره يلزم أن يكون غير المتناه بضد ما يقولونه - يعني الأوائل. أما التعليم الثالث عشر في الفصل السابع؛ فيذكر فيه خواص غير المتناه. وفي الفصل الثامن يفنّد أسباب الاعتقاد في وجود غير المتناه. وكل هذه الفصول والتعاليم ضمن المقالة الثالثة من السماع[1]، وشيء من المقالة السادسة.

---

1- ينظر أرسطو، الطبيعة، القسم الأول، ص 202 - 207، وأيضاً الفصل السابع والثامن والعاشر، ص 693 - 710، القسم الثاني، ص 724 - 732.

2 ـ المكان: يتكلم أرسطو عن المكان، بصورة مطولة في المقالة الرابعة من السماع في الفصول التالية: الفصل الأول يتحدث عن أهمية دراسة المكان وما حوله من صعوبات، وفي التعليم الثاني من نفس الفصل: يبحث فيه أبعاد المكان من طول وعرض وعمق. أما الفصل الثاني: فقد بحث فيه كون المكان ليس صورة، ولا هيولى. أما الفصل الثالث: فيناقش فيه أرسطو استمرار المقدمة الجدلية في البحث في المكان. ويخصص الفصل الرابع لبيان ماهية المكان وتعريفه. والفصل الخامس: في التمكن، وحل الصعوبات)[1].

3 ـ الزمان: أما الزمان؛ فقد بحث فيه أرسطو في الفصل العاشر من المقالة الرابعة: في القول في الزمان، ودراسته النقدية للزمان. وتتمة الفصل التاسع: أما الفصل الحادي عشر؛ فقد أتم فيه بحثه النقدي للزمان وتعريفه للزمان. وبحث في رد "الآن" وفي تتمية هذا الفصل بحث في علاقة الآن بالزمان وانعدام أحدهما بانعدام الآخر. وفي الفصل الثاني عشر، بحث لوازم تعريف الزمان، وبحث الوجود في الزمان، وقياس مقدار الزمان، وفي كون الزمان مقدار للحركة. وفي الفصل الثالث عشر بحث: الآن والوجود في الآن. وفي الفصل الرابع عشر: بين أرسطو حلولاً لمشكلات، الزمان واحد، وفي كل مكان، وفي ما يتشكك فيه الإنسان من أمر الزمان ـ وكذلك بحث في الفصل الثاني من المقالة السابعة: الزمان والعظم[2]، ومن كل ما تقدم يتضح لنا أهمية الحركة عند المعلم الأول؛ حيث اعتبرها الواسطة بين المحرك الأول بإطلاق وبين المحرك الأول الذي يتحرك. وهذه الواسطة هي مبدأ الوجود؛ حيث إن من خلالها نشأ الوجود، وعن الحركة، تحركت عناصر الطبيعة تبعاً لطبيعة هذه العناصر، وعن الحركة، تحركت أعضاء الحيوان عن طريق حركة الحار الغريزي أو نفس الحيوان، وكل هذه يعتبرها أرسطو مبادئ للموجودات، ولكن الحركة هي المبدأ الأول، باعتبارها انفعال الفعل عن الفاعل الأول، أو المحرك الأول بإطلاق، فلها من الأهمية ما جعلها تكون ذلك اللوغوس المقدس أو الكلمة عند أرسطو، ويصفها في موقع آخر بأنها القوة الفعلية (وقدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر، أو بتأثيره هو من حيث هو آخر)[3].

---

1- ينظر المصدر نفسه، القسم الثاني، المقالة الرابعة، ص 292 ـ 237. وينظر أيضاً د. حسن العبيدي نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 1، 1987، ص 28 ـ 30.

2- ينظر أرسطو، الطبيعة، المقالة الرابعة، ص 404 ـ 485. وأيضاً المقالة السادسة، ص617 ـ 637.

3- ينظر أرسطو، ما بعد الطبيعة، م2، ف1، وينظر أيضاً د. حسام الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص 89 ـ 100، حيث يخصص الفصل السابع لعرض مذهب أرسطو وأتباعه في الزمان.

# الفصل الثالث

## الكلمة أو اللوغوس

## في الفكر الفلسفي والديني اليهودي

## المبحث الأول:

## الكلمة في الفلسفة اليهودية وارتباطها في الفلسفة اليونانية

إن نظرية الكلمة في الفلسفة اليهودية قد تداخلت مع الفلسفة اليونانية، لاسيما بشقها الأفلاطوني والرواقي، فهذا المفهوم الذي أثر الكثير من الغموض والإشكالية في التداخل في سياق الدلالة على المعنى الأصلي.

إن الفلسفة اليهودية والتي تأثرت كثيراً بالفلسفة اليونانية لاسيما الأفلاطونية منها والرواقية، ويظهر هذا التأثر واضحاً عند أهم منظري الفلسفة اليهودية الا وهو فيلون Philo(ت 54 م)[1]، وهو من يهود الإسكندرية، لذلك يعرف بفيلون السكندري ( ويعد أكبر ممثل للفكر اليهودي المتأثر باليونانية، وقد عُرف بميله إليها، فكان مع بعض يهود الإسكندرية لا يقرؤون التوراة إلا في الترجمة اليونانية المعروفة «بالسبعينية»[2]، وقد شرح التوراة باللغة اليونانية؛ ليبين لليونان أن في الكتاب المقدس ما هو أسمى من فلسفتها. وأن عقيدة العهد القديم هي الأساس الأول، ولكنه يشرحها في ضوء الفلسفة. وهو وإن مزج بينهما، فإنه يغلّب الوحي على العقل، ويضع المبدأ الأول، فوق كل تعقّل وفوق كل معرفة... ويتفق رأيه مع أفلوطين. وقيل أيضاً إنه فسر التوراة تفسيراً مجازياً معتبراً أن الأفكار الأفلاطونية هي أرواح تعمل كوسيط بين الله والإنسان، وهو ما يعني أنه آمن بالتوراة حقيقة موحى بها، ولم يمنعه ذلك من الاتجاه نحو الفلسفة اليونانية بحثاً عما يعضد الحقيقة الدينية[3]).

إن الفلسفة اليونانية القديمة (تستعمل - الكلمة بمعنى - «القوة العاقلة» المنبثة في جميع أنحاء الكون، وهو ما نجده عند هيرقليطس Heraclitus (ت 475 ق.م) الذي

---

1 - ولد سنة 30 ق. م تقريباً، وتوفي سنة 54 م، وهو من كبار منظري الفلسفة اليهودية. ينظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت 1978، ص 490 - 491.

2 - الترجمة السبعينية، هي تلك الترجمة التي نقلت التوراة« العهد القديم » إلى اليونانية، والتي قام بها اثنان وسبعون من أحبار اليهود، وكذلك أيضاً بعض الأشعار التي نسبت إلى سليمان »، ينظر نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص 82.

3 - نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، دار المعارف، مصر، 1962 كذلك ينظر البير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ترجمة: عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري، مكتبة العروبة، القاهرة، 1950، ص258.

يفسر مدلول الكلمة، باعتبارها الروح الإلهي الظاهر أثره في كل ما في الوجود الخارجي من حياة وصيرورة وكون واستحالة؛ أي أنها مبدأ الحياة، والإرادة التي يخضع لها كل ما في الوجود. ومعناها في فلسفة انكساغوراس Anaxgoras العقل Nous الإلهي أو القوة المدبرة للكون أو الواسطة بين الذات الإلهية والعالم. وتعني في فلسفة وعرف الرواقيين « العقل الفعّال المدبر للكون » أو « العقل الكلي » الذي يمد العقول الجزئية بكل ما لها من منطق وعلم. وكان هيراقليطس وانكساغوراس أول من فرّق بين « العقل بالقوة »: أي العقل الكامن « Logos Endkathetos» والعقل بالفعل « Logos Prophorikos » الذي قصد أنه العقل الظاهر المتجلي في المخلوقات)[1]، ويرى الدكتور أبو العلا عفيفي (أن هذه التفرقة قد انتفع بها من بعد الرواقيون اليهود والمسيحيون، ثم فلاسفة الإسلام ومتصوفته)[2]، غير أن لـ (مفهوم الكلمة في الفكر اليهودي مفهوم متميز؛ حيث تعطى الكلمة شخصية قائمة بذاتها، أي أن لها وجوداً مستقلاً عن قائلها). فالكلمة قوة تعمل في قلوب البشر وعقولهم[3]، أما في الفكر اليهودي القديم؛ فإن للكلمة (دلالة محددة يقصد بها « كلمة الله التي من آثارها الخلق) »[4].

إن التقارب بين بعض النصوص التوراتية والفلسفة اليونانية القديمة هو ما حذا بفيلون؛ لأن يعمل للتوفيق بينهما، فمن ( الناحية التوراتية نعود إلى العهد القديم، فنجد أن الله خلق العالم بالكلمة. فعندها قال: « ليكن نور »، كان نور. فالكلمة خرجت من فم الله، فخلقت النور، وفي الزبور (107:20) «أرسل كلمته، فشفاهم» وهنا نجد الكلمة تخرج وتشفي. وعلى لسان أرميا النبي يتحدث الله قائلاً: « أليست هذه كلمتي كالنار... كالمطرقة التي تحطم الصخر » (أرميا :23/ 29). فإذا خرجت الكلمة، فبمجرد خروجها أصبحت مستقلة عنه، ولا يستطيع أحد أن يعيدها أو يوقف عملها)[5]، ونتيجة للتطور المعرفي، فقد (حدث تطور لمفهوم الكلمة في التاريخ اليهودي، عندما تحول الشعب

---

1 ـ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1991، ص 173.

2 ـ أبو العلا عفيفي نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب،جامعة القاهرة، سنة 1934. ص35.

3 ـ نخبة من المختصين، قراءة صوفية لإنجيل يوحنا تقديم: د. رضوان السيد و أ. د. محمد ياسر شرف، دار الجيل، بيروت، ص1، 2004، ص 171

4 ـ أبو العلا عفيفي نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص 36.

5 ـ قراءة صوفية لإنجيل يوحنا، ص 172.

اليهودي من التحدث بالعبرانية إلى الآرامية. وهنا كان لابد أن تترجم الأسفار المقدسة إلى الآرامية، وهكذا قام العلماء بالترجمة، ودعيت هذه الترجمات «بالترجوم» (عام 100 ق. م تقريباً). وبهذه الترجمة كان علماء اليهود يخشون أن ينسبوا إلى الله الماديات والحياة والإنسانيات، وقد كان هذا شعوراً عاماً حينئذ، ولذلك كانوا كلما وجدوا آية تتحدث عن أشياء ملموسة يستبدلون بـ (الله) لقب « كلمة الله »[1]. ويرى الدكتور الكحلاوي أن اليهود كانوا (يستعملون كلمة ممرا «Memra» في هذا المعنى. لكن سرعان ما تغير مفهومها بعد امتزاج الفلسفة اليهودية بالفلسفة اليونانية، فأصبحت تستعمل بمعنى « العقل اليهوه »، ولذا؛ نجد فلاسفة اليهود، يصفون « كلمة الله » بأنها حافظة للكون مدبرة له، وبأنها مصدر الوحي والنبوة ومصدر الشرائع) [2]. وتزخر التوراة بأمثلة كثيرة حول استبدال لفظة «الله» بـ «كلمة الله»، والمتتبع للنصوص التوراتية بعد الترجمة يجد ذلك جلياً، فمثلاً في سفر الخروج 19:17 مكتوب « وأخرج موسى الشعب من المحلة لملاقاة الله»، وهنا ترجم العلماء هذه الكلمة بالقول «فأخرج موسى الشعب لملاقاة كلمة الله»، وفي سفر الخروج 31: 12 «احفظوا سبوتي خاصة، لأنها علامة بيني وبينكم مدى أجيالكم؛ ليعلموا أنني الربُّ مقدِّسكم»، وأيضاً: «وكان منظر مجد الرب كنار آكلة» (24:17). ولقد ورد هذا المصطلح «كلمة الله» بدلاً من الله في الترجوم ثلاثمائة وعشرين مرة. ولكنْ؛ لابد أن ندرك أن مترجمي العهد القديم أرادوا التعبير عن ذات الله باسم جديد؛ حيث إنهم رفعوا الله عن الصفات المادية[3]، وفي موضع آخر من التوراة نجد للكلمة مفهوماً آخر، ففي (سفر الأمثال نجد بعداً آخر لمفهوم «الكلمة»، بمعنى الحكمة الأزلية أو العقل الأزلي. وهو نفسه مفهوم اليونان في هذا الأمر، وفي الفصل الثامن، نقرأ ما يلي: « الرب قناني أول طريقه. من قبل أعماله منذ القدم. منذ الأزل مسحت، منذ البدء، منذ أوائل الأرض، إذ لم يكن غمراً بدئت. إذ لم يكن ينابيع كثيرة المياه... لما ثبت السماوات كنت هناك أنا، لما رسم دائرة على وجه القمر... لما رسم أسس الأرض، كنت عنده صانعاً، وكنت كل يوم لذته». وفي هذه الكلمات، نستطيع أن ندرك لماذا تحدث يوحنا عن الكلمة الأزلي حكمة الله وعقله الذي كان من البدء وبغيره لم يكن شيء مما كان[4].

1 ـ المرجع نفسه ص 172.

2 ـ محمد الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008، ص 58.

3 ـ قراءة صوفية لإنجيل يوحنا، ص 172.

4 ـ قراءة صوفية لإنجيل يوحنا، ص 172 ـ 173..

لقد أشرنا سابقاً أن مصطلح الكلمة كان يحمل نفس المفهوم بألفاظ أخرى إلا أن (تاريخ مصطلح «الكلمة» في الفكر اليوناني - يرجع - إلى عام 560 ق. م، وذلك في مدينة أفسس التي عاش فيها يوحنا، وظهرت أول ما ظهرت، على فم فيلسوف يدعى هيرقليطس: فقد نادى هذا الفيلسوف بأن كل شيء في هذا الكون في حالة حركة دائمة ومتغيرة، ورغم هذه الحركة الدائمة والمتغيرة، فهي لا تتحو نحو الفوضى والارتباك، ولكنْ؛ تحكم هذه الحركة قوانين ثابتة تنضبط بها، والذي وضع هذه القوانين الثابتة، وسيطر عليها هو اللوغوس «Logos» «الكلمة»، العقل الإلهي، والحكمة الإلهية، وأضاف أيضاً أن كل حركة في هذا العالم وكل حدث في الحياة وراءه هدف في إطار خطة موضوعة، بل إن الذي يجعل الإنسان يميز بين الخير والشر في داخله هو «الكلمة» «Logos»، وهو أيضاً الذي يعطينا القدرة على التفكير والتأمل، ويعيننا لكي نعرف الحق ونميزه)[1]. والحقيقة أننا سردنا بعض النصوص التوراتية في الكلمة، ولخصنا مفهوم الكلمة في الفلسفة اليونانية؛ لنصل إلى أن معرفة فيلون بالنصوص المقدسة وانبهاره بفكرة «الكلمة» في الفلسفة اليونانية فحاول التوفيق بين محتوى النص ومفهوم الفكرة، فأخذ (ينادي بأن هذه الكلمة أو اللوغوس كائن منذ الأزل، وأنه الواسطة التي بها خلق الوجود، وقال أيضاً بأن الكلمة هي فكر الله مطبوعاً على العالم، وبأن عقل الإنسان يحمل طابع اللوغوس، فهو الذي يهبه التمييز والمعرفة، بل هو الوسيط الواحد بين الله والإنسان... بين الكائن إلى الأبد والمؤقت، بل هو بمثابة الكاهن الذي يرتفع بالإنسان؛ ليقف أمام الله)[2].

وفي هذا السياق يندرج تحديد فيلون لمعنى «كلمة التي ينعتها بأوصاف متعددة، فيسميها «البرزخ»؛ أي الوسيط بين الله والعالم، وابن الله الأول، و«الابن الأكبر» الذي الحكمة أمهُ و«الصورة الإلهية» و«أول الملائكة» و«الإنسان الأول» الذي خلقه الله على صورته و«حقيقة الحقائق» و«الشفيع» و«الإمام الأعظم»[3].

ويبدو أن (المفاهيم لا تنفك تنتقل في حركة هجرة مزدوجة بين الفلسفة وبين أنظمة الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعلمي، وبشكل ما أيضاً بين الفلسفة وبين نصوص أخرى حصيلة إنجازها هو هروبها المستمر من المفاهيم وازدراء النظام أو على

1 - قراءة صوفية، ص 173

2 - المرجع نفسه، ص 173

3 - أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص 36.

الأقل تجنبه والعيش على هامشه، في ظله، في عتمته. فوقه بالتعالي، أو تحته برغبة تدميره، أعني الأدب. الكيان، الدين، العرق، أنماط الاقتصاد، ومسألة الآخر. انشغال الذات في رؤيتها للعالم متمحوراً حول الذات، وانشغالها في رؤيته مختزلاً في الآخر، أو ما نسميه هنا ممارسة العالم)[1].

لقد كان لمدرسة الإسكندرية دور كبير في المزج بين الفلسفة، وكل ما ذكرناه من مفاهيم أخرى لا سيما النصوص المقدسة في العهد القديم، فقد اعتبرت هذه المدرسة ( أن صورة الله هي في النفس لا شك أن نظرة المدرسة الإسكندرية إلى الكتاب المقدس تختلف عن نظرة المدرسة الأنطاكية. فالمدرسة الإسكندرية تعتمد على الرمزية. وهي تتابع هذا الأمر في التقليد اليهودي السكندري الذي بلغ ذروته مع الفيلسوف فيلون الاسكندري)[2]. ولقد لعب فيلون دوراً هاماً في المقاربة بين النصوص المقدسة في العهد القديم وبين ما تركزت عليه نظرية الكلمة أو اللوغوس عند اليونان فاعتبر فيلون على رأي الكثير من الدارسين أفلاطون اليهود لمحاولته التوفيق بين الفكر الديني والفكر الهيليني اليوناني[3]. إن أهم ما اعتقده فيلون هو ( أن الله خالق وصانع، فهو صانع بالنسبة إلى العالم المعقول الذي أوجده من العدم، فالأرواح خلو من المادة، ولدها الله مثلما يلد العقل أفكاره، وهو صانع بالنسبة إلى العالم المحسوس الذي وجد نتيجة تنظيم الله لمادة سابقة أو نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة)[4]، هؤلاء الوسطاء أو العوالم الوسيطة Les Mondes intermed iaires التي اعتقد بها فيلون قد شغلت حيزاً كبيراً من تفكيره الديني ( والعوالم الوسيطة تتمثل في البرزخ والكلمة الإلهية والملائكة والإنسان الأول.

( ويعتبر أكثر الدارسين أن فيلون أثر بقوة في الأفلاطونية المحدثة)[5]، لقد شرح فيلون كما ذكرنا التوراة، وأدخل الفلسفة اليونانية في هذه الشروحات، ففي سفر التكوين

---

1 - عبد المنعم المحجوب ورثة اللوغوس، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، شركة أوبيس للطباعة. قصر سعيد، تونس، 2005، ص79

2 - الأب بسام أشجي، آباء الكنيسة الآباء المدافعون، بحث على شبكة الإنترنت، ص 76.

3 - محمد الكحلاوي مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص 58، وأيضاً د. محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، أطروحة دكتوراه في اللغة والآداب، كلية منوبة، 2003، ص 42، ظهرت هذه الأطروحة ككتاب بنفس العنوان عن دار الطليعة. بيروت، 2008م.

4 - المرجع نفسه، ص 59.

5 - ميرفت عزت بالي، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الإنجلو المصرية، 1991، ص 51 - 52.

يقول فيلون (إن الملذات لا تجرؤ على عرض ضلالها وخداعها للرجل بل للمرأة من خلالها للرجل. إنه المسار الطبيعي للأمور؛ كي تبلغ غايتها. ففي الكائن البشري، يقوم العقل بدور الرجل والمشاعر بدور المرأة، لذلك فإن المتعة تقترب عموماً من المشاعر، ومن خلال المشاعر تتسرب إلى العقل المدبر)[1]، إن النفس عند فيلون، وبحسب هذا النص تعتبر ذات طبيعة أنثوية، وإن ارتباط المشاعر بالنفس والمشاعر بحسب فيلون هي المرأة، أما الرجل؛ فهو العقل، وكما سبق وأشرنا إلى أن هذه المدرسة تعتبر أن صورة الله في النفس، فهذه الصورة تواجه صعوبة في كونها أنثوية. فلقد أثرت هذه المدرسة ورائدها فيلون فيمن جاء بعده.

ولم يقتصر تأثير فيلون على الأفلاطونية المحدثة فحسب، بل إنه كان الجذر الفلسفي The Rut Philosopy لكل من جاء بعده سواء في المسيحية أو في الإسلام، وخصوصاً رجالات التصوف الذين تكلموا عن هذه الفكرة وعن العوالم الوسيطة. ففي اللاهوت المسيحي نجد حضوراً واضحاً لفيلون الإسكندري، بل للفكر اليهودي بصورة عامة في نظرية الكلمة، وسوف نعرض ذلك في محور تأثير الفكر اليهودي الصوفي في المسيحية والإسلام؛ حيث أشار إلى ذلك الدكتور أبو العلا عفيفي (وقد تطور استعمال الكلمة مع كلمنت «Clement»[2] (150م - 217م) الذي عاد إلى التصور اليوناني الممزوج بفلسفة فيلون، فاستعملها في معنى «القوة العاقلة» المدبرة و«القوة الأزلية القديمة» السابق وجودها وجود المسيح، وعليه؛ فالابن في نظر كلمنت هو هذه «القوة العاقلة» التي كانت في العالم قبل تجسدها في الصورة الناسوتية، وهو مصدر الحياة والوجود في الكون، كما أنه مصدر العلم والوحي، وهو الذي تكلم بلسان موسى وغيره من الأنبياء، ونطق بلسان الفلاسفة اليونان، وأوصى إليهم بحكمتهم)[3]، المهم أن ألبير ريفو قد جمع ولخّص فلسفة فيلون بهذه النقاط التالية:

1 - إن الله واحد، وأنه تام القدرة.

2 - إنه لا نهاية له، وأنه الموجد لجميع الخلائق.

---

1 –De opifico Mundi 165.coll.les oeuvres de Philon d' Alexandrie، paris، cprf.1961،t.1،p.253.

2 - وهو من أبرز مفكري مدرسة الإسكندرية المسيحية، وسوف نعرض لترجمته في فصل المسيحية، وبخصوص ترجمته ينظر حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية، دار العلوم العربية بيروت، 1992، ص292.

3 - أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص 36.

3 ـ وعنه تصدر بنوع من الإشعاع المنتشر في الكون، السلسلة النهائية الشاملة لشتى الخلائق من الملائكة وجن وبشر وحيوانات وبشر ونبات.

4 ـ وفيه نفس المبدأ الأول لكل حياة، وبه يرتبط برباط الضرورة، كل ما هو كائن.

5 ـ والابتعاد عنه ما هو إلا ذهاب نحو العدم أو الموت، والاقتراب منه معناه الفوز بالحياة والوجود والكمال.

6 ـ حينئذ يوجد في كل شيء جزئي خاص، شبه شرارة صغيرة أو كبيرة من مركز الضوء الإلهي.

7 ـ وإن مجموع هذه الأضواء الجزئية المنتشرة في الكون هي العقل أو اللوغوس «Logos» تكون تحت مرتبة الله شبكة متشعبة معقدة من الإدراك الواضح ومن الحياة[1].

---

1 ـ ألبير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ص 259، بتصرف.

## المبحث الثاني:

## الكلمة في الفلسفة أصحاب القبالة وأثرها في المسيحية والإسلام

إن هذه الأفكار التي قال بها فيلون تعتبر بحسب رأي الدكتور محمد عابد الجابري أول محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين (ذلك أن أول محاولة في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة إنما قام بها الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري المولود بسنة 30 قبل الميلاد والمتوفي سنة 50 بعده. كان ككثير من معاصريه اليهود يقرأ ويكتب باليونانية بما في ذلك التوراة التي ترجمت إلى اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد. وقد بلغ التداخل بين الفكر اليوناني وبين الفكر اليهودي إلى درجة صار معها من الشائع القول بأن اليونان أخذوا من التوراة. وقد سهّل هذا التداخل قيام المتفلسفة اليهود بـ «شرح الدين اليهودي بالفلسفة اليونانية»، مستعملين في ذلك الطريقة الرمزية التي استعملها الفيثاغوريون والأفلاطونيون والرواقيون في شرح الأساطير اليونانية (الميثولوجيا)، فاعتبروا مثلاً ما يطبع سيرة اليهود كما تحكيها التوراة، من طاعة لله والتمرد عليه رمزاً لاقتراب النفس من الله حين ابتعادها عن شهواتها وابتعادها منه حين تصرفها وفق شهواتها. وأقاموا تماثلاً بين عقل الإنسان (آدم) والعقل الذي خلقه الله في عالم المثل (اللوغوس) من جهة وبين قوة الحس المساعدة للعقل، وبين حواء المعينة لآدم من جهة أخرى، ثم بين جنوح القوة الحسية نحو اللذات من جهة وبين الحية التي جرت حواء ومعها آدم إلى الأكل من الشجرة من جهة أخرى[1]، تلك هي أهم خصائص نظرية «الكلمة» كما صاغها فيلون، وأسس لنظرية ذوقية عرفانية أخذت بنصوص التوراة «العهد القديم»، وسلكت به طريقاً للوصول إلى الله ومعرفته ومعرفة العالم: لتقبل فيوض الأنوار الإلهية. فالقبالة في معناها الحرفي هي ما يقابل «السنة»، أو هي (السنة الباطنية التي لا يدركها إلا الحكماء العارفون بالتصوف اليهودي)[2]، أما في الإصطلاح: فإن مصطلح القبالة يطلق (على مجمل الأفكار الفلسفية واللاهوتية والدينية لليهود منذ الزمان الأول لظهور الديانة إلى

1 ـ د. محمد عابد الجابري، مسألة اللوغوس: ثالث ثلاثة، مقال على شبكة الإنترنت ضمن الموقع، Aljabriabed.net/pape10.htm،

2 . Jean Marques-Riviers،Histoire des doctrines،paris،payot،1971،p.115.

اليوم)[1]، حتى صار هذا المصطلح معادلاً للتصوف في الإسلام. فالقبالة تشمل كل وحي إلهي يوحى إلى الناس من طريق آخر غير طريق التوراة، وهو القانون الشفوي المرموز إليه في التلمود[2]، وتدور مجمل أفكاره ومبادئها على معرفة العالم، أصله، تكونيه، ونشأته وأسراره وحكمته، وتدبيره ونهايته.

وهذه المعرفة في نظر أصحاب القبالة ليست ثمرة التحليل المنطقي والبحث المنهجي أو النظر العقلي الحسي،

بل هي معرفة تتعلق بما وراء العقل، طريقها التأمل ومنهجها الإشراق[3]، تنقسم القبالة إلى قسمين: الأول يعود إلى العهود التلمودية. ويسمى يسيرا Yacira، والثاني: يعود إلى حقب مختلفة، ويتضمن بعض نصوصها القديمة، وقد وثق بعضه وحرر تحت تأثيرات وتصورات فلسفية حديثة[4].

لقد عالج أصحاب القبالة نظرية «الكلمة» وعلاقة الله بالعالم من خلال نصوص العهد القديم، والتي ترجمت فيما بعد، وأولت تأويلاً عميقاً، كان هدفه الأساسي، هو معرفة العلاقة بين الله الكائن إلى الأبد وبين العالم الكائن المؤقت من خلال العوالم البسيطة التي كان يؤمن بها فيلون، فقد اعتبرت القبالة أن الله هو منبع الموجودات. فكل المخلوقات صادرة عن طريق الفيض من النور الإلهي بالتدرج عند ابتعادها عن منبع النور تقترب من الظلمات. ولما كانت المادة هي أبعد الأشياء عن مصدر النور الإلهي، كانت محل الشر. وقد صارت لهذا المذهب شهرة في مدارس الإسكندرية، ومثلت القبالة التأملية أحد فروعه[5]، وقد لخص فيلون كل تأويلات أصحاب القبالة، وأسس لنظريته العرفانية في الكلمة، والتي جاءت لتشير إلى عوالم وسيطة بين الله والوجود، وأن الكلمة أو كلمة الله هي هذه العوالم الوسيطة، فنظرية الكلمة الإلهية السارية وخلق الله الإنسان الكامل على صورته، وقد سمّاها أيضاً بالكاهن الأعظم، وابن الله الأول. وحقيقة الحقائق أو الحقيقة

---

1. .Gershom،sholem،les grands courants de lamgstiaue Juive paris1983،.p.33

2. د. محمد الكحلاوي مقاربات وبحوث، ص 61.

3 . Andre shouraqui،la pensee Juive،paris،P.U.F،1975،p.p.89-90

4 -S.Munk Melanges de philosophie juive et arabe،paris،librairie philosophique، J.vrin1955،.pp.490-491.

5. ينظر د. محمد الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص 62.

المثالية، أو ظل الله، والواسطة بين الله والعالم، ومبدأ الوحي، وعظمة الله، والشفيع[1]، وما إلى ذلك من ألقاب تليق بهذا الموجود المتوسط بين الخالق وخلقه. ومما يجدر الإشارة إليه أن الفلسفة اليهودية في نظرية الكلمة قد أثرت كثيراً في نظريات الصوفية من المسلمين لاسيما في إشراقيات السهروردي ونظريته في النور، ومحيي الدين بن عربي ونظريته في الإنسان الكامل. فالأثر اليهودي القائل: « إن الله خلق آدم على صورته»[2] هو الأساس لهذه النظرية[3]، وأن هذه النظرية من جهة أخرى هي ( الحالة الأولى التي سمحت لفكرة اللوغوس بما هي علة الحضور من أن تنبثق في تاريخ الفكر البشري ترتبط أساساً بحالة الاغتراب الانطلولوجي التي فرضتها القوة الجبارة للطبيعة، بما هي كل واسع ومتنوع يقف قبالة القدرة الضعيفة والهزيلة للإنسان، وسط هذا المدار وضمن هذه الظروف التي يتقاطع فيها المتناهي واللامتناهي تولدت فكرة وجود قوى خفية وجبارة متخفية تقف وراء ظواهر الطبيعة العاتية، لقد كانت الأسطورة إذ ذاك المتنفس الأكثر رحابة للتضمينات الفكرية المتوترة والمتواترة بين أسئلة لا تنفك تطرح بشدة وأجوبة لا تريد أن تستقر على حال، إنها أسئلة الذات المندهشة، أسئلة الإنسان الطفل، أسئلة الإنسان البدائي التي سكنت الأسطورة)[4]، فهي بحسب غريمان قد شكلت (نظاماً شبه متماسك لتفسير الكون، على لسان كل الأبطال الذين تروى رواياتهم، يكون خالقاً لها، وسبباً في نتائج، يهتز لها الكون كله)[5]، ومن خلال هذا النص، يتضح أن هذه النظرية هي تحول الكلمة عبر التاريخ، فالنصوص الأسطورية البابلية ومحاولة (هيراقليط إيضاح صعوبة فهم كلمة اللوغوس بقوله « الناس ليس لديهم أي خبرة عنها » وكلمة

---

1 ـ أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص 72.

2 ـ أبو العلا عفيفي، مقدمة تحقيق كتاب « فصوص الحكم » لابن عربي، دار الجيل، بيروت، 1980 م ص7، وكذلك نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص 34.

3 ـ للاستزاد حول معرفة الأثر اليهودي في التصوف الإسلامي، ينظر: قاسم غني تاريخ التصوف في الإسلام،ترجمة صادق نشأت، القاهرة،1972م، ص93 وص 107، وكذلك: علي سامي النشار، منشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط9، 1996، ج3، ص31. كذلك: عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات الكويتية، 1978، ص 32 ـ 33. وأيضاً توفيق عامر التراث الصوفي في المؤثرات الثقافية والنزعات الفلسفية، مجلة الحياة الثقافية. تونس، شباط، 2000م العدد 12، ص 9. بالإضافة إلى الدكتور أبو العلا عفيفي في بحثه نظريات الإسلاميين في الكلمة ص 34. وما بعدها، بالإضافة إلى عدد كثير من الباحثين المستشرقين.

4 ـ كمال الشلبي، خونة اللوغوس، مجلة فضاءات، تصدر عن دار الأصالة والمعاصرة، طرابلس، العدد 36 أكتوبر ـ تموز 2007، ص 54.

5 ـ بيار غريمان، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، ص 148.

«لوغوس» هيراقليط على حد قول سكوتس أمبريكس هي (محك الحقيقة)، وعليك أن تصغي إلى اللوغوس، وكما جاء في الشذرات « عليك أن تدافع عن اللوغوس، كما تدافع عن أسوار مدينتك »... ويعرف الإنسان الحقيقة باتحاده بها اتحاداً كلياً، ولكي يدرك العقل الحقيقة لابد أن يتحد بها، أي يعرفها بالعيان المباشر والاتصال على حد قول هيراقليط «الحكمة واحدة، وهي أن تعرف العقل الذي به تتحرك كل الأشياء»[1]، ومن أجل كل ذلك (ومن أجل أن يكون في الإمكان اقتراب الإنسان، الذي هو مزيج من العقل والمادة والخير والشر، ومن الله الذي هو متعالٍ ومنزه من الشر، يرى فيلون أنه لابد من وسطاء، أولهم «اللوغوس»؛ أي الكلمة ابن الله، وثانيهم «الحكمة»، وثالثهم «آدم الأول»، ورابعهم «الملائكة»، يلي ذلك القوات، وهي ملائكية وجنية وهوائية، إلخ)[2].

ويشير الدكتور عابد الجابري إلى أن أصول الكلمة « اللوغوس » التي قال بها المسيحيون إنما جذورها في الفكر اليهودي واضحة؛ حيث يقول: « والشاهد عندنا هنا هو أن فكرة اللوغوس كأول ما خلق الله و: «ابن الله» وكوسيط بين الله والعالم فكرة قال بها يهود الإسكندرية قبل ظهور المسيح، ومن المرجح أن يكون «بولس الرسول»، مُرسِّم التثليث في المسيحية، قد أخذها منهم)[3]، ويرد الدكتور عابد الجابري على خطاب البابا، وتجاهله للأصول التي انبثقت منها أفكار الجمع بين الفلسفة والدين؛ حيث يقول: (وسكوت البابا عن ريادة يهود الإسكندرية في مجال الجمع والتوفيق بين الفلسفة الإغريقية والتوراة لا يمكن أن يكون بريئاً، خصوصاً وهو يمنح هذه الريادة للحواريّ يوحنا الإنجيلي «المتوفى سنة 101 بعد الميلاد» الذي قال عنه في خطابه، مباشرة بعد الفقرة السابقة أعلاه «لقد اقتبس يوحنا Jean الآية الأولى من سفر التكوين - وهي أول آية في التوراة كلها - فاستهل بها مقدمة إنجيله، فقال: «في البدء كانت الكلمة» (اللوغوس Logos)، إنه بالضبط اللفظ الذي استعمله الإمبراطور: الله يفعل باللوغوس. واللوغوس يعني: العقل، كما يعني في ذات الوقت الكلمة؛ أي أنه خالق وقادر على التعبير والتواصل، وبالتحديد؛ هو يفعل ذلك بوصفه عقلاً)[4]، إن هذا التخريج ليس ابتكاراً، فيهود

---

1 - د. حليم أسمر، جدل اللوغوس والحقيقة في الفلسفة العربية بحث منشورات على شبكة الإنترنت، ص 1.

2 - د. محمد عابد الجابري، مسألة اللوغوس ثالث ثلاثة - ص2 - مقالة على الإنترنت موقع www.aljabriabed.net

3 - د. محمد عابد الجابري، مسألة اللوغوس ثالث ثلاثة، ص2.

4 - المرجع نفسه، ص 3.

الإسكندرية، وفي مقدمتهم فيلون هم من قالوا بأن اللوغوس هو العقل الأول، وهو ابن الله إلى غير ذلك من الألفاظ.

إن أصحاب القبّالة من اليهود هم الذين استبدلوا كما سبق، وإن ذكرنا كل لفظ لـ (الله) في التوراة بـ (الكلمة)، أما يوحنا: فقد استبدل مساراً، بمسار آخر.

إن الكلمة في التوراة Verb،Verb تعني الأمر والفعل أو كليهما يعني الخلق، وذلك عين ما جاء في القرآن من أن التكوين مرتبط بالأمر الإلهي؛ حيث قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)[1]، أما يوحنا في إنجيله: فجاءت الكلمة لتدل على «العقل» وهي «الله» وهي«المسيح» وهو ما ورد في «قانون الإيمان» وهو ذاته ما قال به فيلون الإسكندراني قبل قانون الإيمان، وقبل يوحنا أيضاً[2].

فإذا كانت الكلمة بمعنى الأمر الإلهي، فهي الثالوث الذي تنبثق بواسطته الأشياء، فهي الوسيط بين الله والعالم. وإذا كانت هي «العقل»، فهي واسطة كذلك، وإذا كانت بحسب قانون الإيمان بأنها «المسيح»، فهي واسطة أيضاً بين الله والعالم، لكن الإشكالية التي تصرح بحسب رأي الجابري هنا (بصدد الكلمة إشكالية فلسفية قبل أن تكون إنجيلية، ويرجع تاريخها إلى أفلاطون الذي اضطر إلى القول بإلهين: الإله المتعالي الذي «ليس كمثله شيء» والإله الصانع الخالق. وذلك كي يحل مشكلة العلاقة بين الله وبين العالم المتمثلة فيما يلي: إزاء وحدانية الله هناك التعدد في العالم! والله موجد العالم أو خالقه، فكيف نفهم العلاقة بين تلك الوحدانية وهذا التعدد؟ وبعبارة أخرى كيف نفهم صدور الكثرة عن الواحد؟)[3]، لقد حاول الفلاسفة أن يفهموا النسبة والرابطة بين الخالق الواحد القديم، وبين الموجودات المتعددة والمحدثة. ومن بين هذه المحاولات هي «نظرية الفيض»، فقد (حاول بعض فلاسفة الأفلاطونية المحدثة القائلين بفكرة الفيض حل المشكلة بالقول بثلاثة أقانيم: الله، العقل الكلي، النفس الكلية، (على اختلاف بينهم). وإذا كانت المسافة ما بين هذه الأقانيم الثلاثة وبين العناصر المؤسسة لعقيدة التثليث «الأب والابن وروح القدس»، بعيدة على المستوى المفهومي، فإن ما يجمع بينها هو أنها تقوم بوظيفة تثليث الألوهية)[4]، إن محاولة القول بأن إنجيل يوحنا أخذ عباراته من

---

1. سورة يس الآية 82.
2. ينظر الجابري محمد عابد، م. س، ص3.
3. الجابري، محمد عابد مسألة اللوغوس، ص3.
4. المرجع نفسه، ص 3.

صلب التوراة دون الرجوع إلى الفلسفة اليهودية أمر مدحوض، فالانسجام التام بين ما هو إغريقي وبين العقيدة الإنجيلية، أو بعبارة أخرى: التوافق بين الدين المسيحي والفلسفة اليونانية هو محاولة قفزة على التاريخ على حد تعبير الدكتور عابد الجابري[1].

إن محاولة الفلاسفة لم تتوقف لإيجاد هذه النسبة والواسطة بين الله والعالم، فإذا كان الفيضيون قد ذهبوا إلى أن الكلمة هي العقل الكلي الفائض عن العقل الفعّال، وهو الله، فإن الاشراقيين قد ذهبوا إلى أن الإشراق المنبثق عن نور الله هو ذلك الوسيط بين الله والعالم، وهو(نور الأنوار)، (فالإشراق في اللغة: هو الإضاءة والإنارة، فأشرقت الشمس أضاءت، ومن المجاز، أشرق وجهه؛ أي تلألأ حسناً، وظهرت عليه أمارة البهجة والفرح)[2]؛ فكان النور مصدر جميع الموجودات، فمن نور الأنوار، أشرقت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والعالم الروحي[3].. ومثلما تعتبر (هذه التصورات متجانسة إلى حد بعيد مع مبادئ الأفلاطونية المحدثة لا سيما فيما يتعلق بفكرة النور الإلهي، وإشراق المعرفة في الذات إشراقاً نورانياً، تنجم عنه السعادة الروحية الكاملة. ولما كانت الأفلاطونية المحدثة تمثل إعادة إنتاج لآراء الفيلسوف اليوناني أفلاطون في ضوء مقولات الفيض، وفكرة صدور الكل عن الواحد، فإنها لابد أن تنهل من قراءة فيلون[4]، لكن هناك من يرى أن الأفلاطونية التي نادى بها فيلون هي أفلاطونية بعض المترجمين الاثنين والسبعين لكتب «العهد القديم»، أو هي بتعبير أدق أفلاطونية بعض الأحبار اليهود الذين ألفّوا باللغة اليونانية، وبمدينة الإسكندرية بعض أسفار العهد القديم، وخاصة بعض الأشعار المنسوبة إلى سليمان الحكيم، وبوجه أخص « سفر الحكمة» ذاته[5]. وإذا كان الكحلاوي يرى (أن في إنجيل يوحنا بوجه خاص وجدنا الكلمة تكاد تتفق في جميع أوصافها مع ما قال به فيلون إذا استثنينا ما يعنيه يوحنا بالكلمة من جهة كونها دالة على السيد المسيح. وهذا يختل بعض الشيء مع ما يذهب إليه فيلون الذي أطلق الكلمة من دون أن يحصر مدلولها في بعد دون آخر)[6]، فنحن نرى أنه لا يمكن استثناء هذا المعنى؛

---

1 - ينظر المرجع نفسه، ص 3.

2 - محمد بن الطيب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، ص 135.

3 - عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1967، ص445.

4 - محمد الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص 60.

5 - ينظر نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص 82.

6 - محمد الكحلاوي، مقاربات، ص 60.

لأن فيلون قال به وسما الكلمة أو اللوغوس «ابن الله» إلا أنه لم يكن هناك من قال بتجسد هذه الكلمة في إنسان حتى جاء السيد المسيح ـ فقال الحواري يوحنا إن الكلمة، وهي ابن الله المتجسدة في المسيح ـ وهذا ما ابتدأ به إنجيله «في البدء كانت الكلمة»، وهي نفس العبارة التي ابتدأت بها التوراة في سفر التكوين.

أما أثر هذه النظرية للكلمة في الفكر اليهودي على فلاسفة الإسلام ومتصوفيهم؛ فإنه واضح جليّ. فالحلاج هو من بين من تأثر بهذه النظرية، ويظهر هذا الأثر في أبياته؛ حيث يقول:

| | |
|---|---|
| سبحان من أظهرنا سوته | سرّ سنا لاهوته الثاقب |
| ثم بدا في خلقه ظاهراً | في صورة الآكل الشارب |
| حتى لقد عاينه خلقه | كلحظة الحاجب بالحاجب[1] |

وفي السهروردي الإشراقي تظهر فكرة «النور الإلهي» أو «نور الأنوار»، وقد أشرنا إلى ذلك، أما ابن عربي؛ فقد اعتبر «الإنسان الكامل» (روحاً للعالم، فضلاً عن كونه «صورة الله» أو خلق على صورة الله، والمعنى هنا مجازي. ولهذا عُدّ تصوف ابن عربي في نظر الدارسين متأثراً بنظرية «الكلمة»، كما تبلورت في الفكر الديني اليهودي والمسيحي القديم. غير أنه يجب أن ننتبه إلى الفروق التي تميّز طرح ابن عربي للمسألة، وهو ما يتجلى من خلال إدماجه معاني الأسماء والصفات الإلهية في فهم ماهية الكون والإنسان من جهة العلاقة بالله، كذلك يجب أن ندرك أن الإنسان الكامل أو آدم الحقيقي في نظر ابن عربي جمع في عين واحدة الحضرة الإلهية، بكامل صفاتها)[2].لقد (كانت الأفكار العرفانية قد تمكنت من الدّيانتين اليهودية والمسيحية قبل ظهور الإسلام بمدة طويلة، وأثارت أفكار فيلون الحكيم اليهودي وتعابيره من التأويلات والتفسيرات العرفانية للتوراة في السنين الأولى من القرن الأول الميلادي ما أثارته الصوفية بعد ذلك، بخصوص تأويل القرآن، وكذلك كانت آراء أفلوطين الملقب في اصطلاح علم الملل والنحل بالشيخ اليوناني، والفلسفة الأفلاطونية المحدثة قد أثرت بدورها في الديانة المسيحية كثيراً)[3]، أما الدكتور علي سامي النشار؛ فيرى في ابن عربي (أنه ليس رجل دين إطلاقاً، ورجل زهد ولا تصوف، بل هو فيلسوف غنوصي صناعي ممتاز مجمّع موقف، منسق... إنه فيلسوف في

---

1 ـ الحلاج، الديوان، تحقيق: مصطفى كامل الشيبي، منشورات الجمل، ألمانيا، 1977، ص 26.

2 ـ محمد الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص 64.

3 ـ قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ص 93.

نسق الفلاسفة الغنوصيين كأفلوطين وأمونيويس ساكس ـ وأن... التصوف لدى ابن عربي محاولة لتفسير القرآن على الطريقة الذوقية، وهي محاولة لم تأخذ من المسيحية ولا من الأفلاطونية المحدثة إلا قليلاً، ولكنها أخذت من موسى القرآن، أي أخذت من اليهودية القرآنية)[1]، بل أخذت من تأويلات أصحاب القبّال من أحبار اليهود، لاسيما الفيلسوف فيلون وتأويلاته الرمزية للتوراة، وهي عين تأويلات ابن عربي للقرآن[2]، وفي فصوص الحكم يشرح ابن عربي في «كلمة موسوية» خلق الله آدم على صورته، فيقول (فما دبّر العالم أيضاً إلا بصورة العالم)[3]، وأنه أي خلق آدم (هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية، فما وجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحاً للعالم، فسخر له العلّو والسّفل لكمال الصورة))[4].

وهكذا يشرع الصوفية في الإسلام في عرض فلسفتهم في الكلمة، فقد أثار الدكتور عفيفي مسألة مهمة بخصوص تصور ماهية الإنسان وعلاقته بالله والعالم، فرأى أنها عند ابن عربي ترجع إلى التأثير الذي مارسته عليه الآراء الصوفية للحلاج، واعتبره أول مسلم فهم الأثر اليهودي القائل «إن الله خلق آدم على صورته»، وأوله وفق هذا المعنى[5]. وفي موضع آخر يتساءل عن ذلك؛ حيث يقول: ولا ندري كيف وصل الحلاج إلى العلم بمثل هذا التأويل، ولكنه كان لاشك متأثراً بمذهب المسيحين في الحلول من جهة ونظرية فيلون في «الكلمة» من جهة أخرى[6]. إذن؛ فالحلاج بنى نظريته في الحلول على هذا الأثر (مفرقاً بين ناحيتين مختلفتين: هما اللاهوت والناسوت. وهما في نظره طبيعتان، لا تتحدان أبداً، بل تمتزج إحداهما بالأخرى، كما تمتزج الخمر بالماء)[7]، كما دلل على ذلك في بيت من شعره؛ حيث يقول:

---

1. د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 31 ـ32.
2. ينظر نصر حامد بو زيد، فلسفة التأويل دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط3، 1996، وهي دراسة معمقة حول فلسفة التأويل عند الشيخ الأكبر.
3. ابن عربي، فصوص الحكم،تحقيق: أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الجيل، 1980، ص199.
4. المصدر نفسه، ص199.
5. أبو العلا عفيفي مقدمة تحقيق كتاب فصوص الحكم لابن عربي، ص 34.
6. أبو العلا عفيفي نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص 61.
7. أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم، ص 35.

مزجـــــت روحـــــــك في روحـــــــي          كمـا تمـزج الخمـرة في المـاء الـزلال[1]

إن من المهم التعرف على جذر الفكرة؛ لكي يتسنى لنا معرفة تتبع طرق تطورها و(إبداع الوجود من العدم لا يتم إلا من خلال اللوغوس (الكلمة)، هذا الإبداع وهذا الخط الذي يؤكده الكندي سيتبلور لاحقاً في العقل الفيضي الفارابي وفعل الإبداع والانبجاس السينوي والفعل النقدي الفلسفي الرشدي.. هذا الذي يخبو، ولا ينطفئ، ويتخفى: لكي يتبدى، ويتجوهر؛ ليتمظهر ما هو إلا اللوغوس الحي بجدله السرمدي المولد للحقيقة في مختلف تجليات الفكر العربي والعالمي، وهذا اللوغوس بموته حياته..)[2].

إن فكرة اللوغوس التي قال بها أصحاب القبّالة في الفكر اليهودي وأثرت فيمن بعدهم من فلاسفة وصوفية في المسيحية والإسلام لم تكن إلا تعبيراً عن مفهوم سابق، مر عبّر حضارات متعددة. فاللوغوس الشمسي الذي يدعى (فريستوس Christos) أو براهما، أو كوان شاي ين Kuan-Shai-Yin في البوذية، أو آدم قدمون في القبّالة السرأنية. وهو نور الله أو نور المطلق الذي يتكلم عليه بولس الرسول، وهو «روح الله التي ترف على وجه المياه»، كما جاء في التوراة.

واللوغوس الثاني، كوان ين « Kuan-Yin » أوفيشنو، أو حكمة Hokma، أي الحكمة في القبالة، وهو ما تدعوه المسيحية بالروح القدس، أو صوفيا «Sophia» الحكمة الإلهية.

اللوغوس الثالث: شيفا، هو الابن، أو الطاقة المتجلية التي (بها صنعت العوالم) في رسالة بولس إلى العبرانيين، وهو يدعى – أيضاً – باللوغوس الكوكبي. وهذه اللوغسات الثلاثة يرمز لها بالثالوث، Δ الذي – بدوره – يعطي الرباعية والمستويات الأربعة الدنيا المتبقية للنظام الشمسي[3].

إن اللوغسات الثلاثة تبدع – بدورها – (الرباعية، الدنيا، أي المستويات الأربع الدنيا في النظام الشمسي. وهذه الرباعية تعطي – بدورها – ثالوثاً؛ ليتشكل الثالوث في

1 ـ الحلاج، الطواسي، نشرة ماسينون، باريس1913، ص 134.

2 ـ د. حليم أسمر جدل اللوغوس والحقيقة في الفلسفة العربية، ص4.

3 ـ جهاد الياس، شيخ دراسات ثيوصوفية، بحث على شبكة الإنترنت، ص 1.

الرباعية، فيصير سباعية)[1]، إن هذه السباعية المقدسة تمثلت في (السفيرات السبع في القبالة) ومواهب الروح القدس السبع في الكنيسة الكاثوليكية. وأبناء ديفاكي السبعة الذين قتلهم الملك كانسيا قبل ولادة كرشنا في الأسطورة الهندوسية - وعلى ذلك؛ فإن - الرقم سبعة ليس من اختراع اليهود في توراتهم، بل هو رقم مقدس موجود قبل كتاب موسى التوراتي، وقبل يوم السبت Shabat في التراث اليهودي. وما علينا سوى الرجوع إلى الأساطير القديمة: لنعاين فيها المزهريات السبعة في معبد الشمس بمصر العليا، النيران السبعة المشتعلة منذ الأبدية على مذبح الإله ميترا، المعابد السبعة المقدسة عند العرب، الجزر السبعة والبحار السبعة والأنهار السبعة في الهند، الآلهة السبعة القوطيين، العوالم السبعة والأرواح السبعة عند الكلدانيين، الأجرام السبعة التي ذكرها هوميروس)[2]. وهذه السباعية قد انتقلت (في كتابات الصوفية من المسلمين، فالصوفي الكبير العطار الذي كان يقول عنه ابن الرومي إنه اجتاز الوديان السبعة، أو مدن العشق السبعة، كما ذُكر في كتاب منطق الطير، يروي أن الطيور في ترحالها للبحث عن طائر السيمرغ، رمز الإله، قد مرت بالمراحل السبعة، وهي: وادي الطلب، وادي العشق، وادي المعرفة، وادي الاستغناء، وادي التوحيد، وادي الحيرة، وأخيراً الوصول إلى الهدف النهائي، ألا وهو وادي الفقر والفناء أو الذوبان في الإله.. وكل هذه الرموز تعني - أيضاً - الأجناس البشرية السبعة التي ذكرتها كتب الهندوس المقدسة)[3].

فاللوغوس الأول هو اللامتجلي أو الشمس المركزية في القبالة السرانية، وهو الإله المثالي «Abraxas» واللوغوس الثاني أب + أم أو الروح والمادة، وهو ما تدعوه القبالة باسم سفيره، أوكتر « Kether » واللوغوس الثالث أو أول لوغوس متجل هو الابن المماثل لأبيه.. وهو المبدأ الكوني السابع في النظام الشمسي، «وروح الله» الذي يرف على وجه المياه. كما في سفر التكوين .

---

1 - المرجع نفسه.

2 - المرجع نفسه.

3 - المرجع نفسه ص،2.

## المبحث الثالث:

# ابن ميمون والمنحى الفلسفي والكلامي للكلمة

### ابن ميمون / حياته

قبل الشروع في فلسفة ابن ميمون والمنحى الفلسفي والكلامي في فكره نجد أنه من الضروري أن نعرف القارئ الكريم بهذه الشخصية الفلسفية اليهودية التي ترعرعت في ظل الإسلام حتى أصبح رئيساً للطائفة الإسرائيلية في مصر.

(ولد موسى بن ميمون، ويعرفه العرب بأبي عمران عبيد الله، في الثلاثين من شهر مارس سنة خمس وثلاثين ومائة وألف للميلادي بمدينة قرطبة بالأندلس، وكانت ولادته قبيل عيد الفصح عند اليهود)[1]. وقيل سنة 1139م[2].

ولكن الدكتور مصطفى عبد الرازق قد رجّح ما ذهب إليه ولفنسون كون الأخير قد اعتمد على نص لحفيد موسى بن ميمون، وهو داود بن إبراهيم في تعليقه على كتاب السراج[3]، ولعل من المهم الإشارة إلى سبب تسميته بموسى، وذلك أنه ولد في عيد الفصح، وهو العيد الذي يحتفل به اليهود لذكرى خروج موسى بن عمران عليه السلام مع بني إسرائيل من الديار المصرية إلى أرض الميعاد[4]، ويرجع نسب موسى بن ميمون إلى أسرة عريقة، تمتّ جذورها إلى يهودا جامع أسفار اليهود في القرن الثاني الميلادي، وقد أشار ولفنسون إلى أن في نهاية كتاب «السراج» لابن ميمون جدول ينسبه[5]، أما عن تلقّي أسرة موسى العلم، فقد كان أبوه ميمون ممن (درسوا على العالمين يوسف بن ميجاش وإسحاق الفاسي، وهما اللذان خرّجا عدداً عظيماً من كبار المثقفين وقادة الرأي عند

---

1 ـ ولفنسون إسرائيل، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، دار التكوين، دمشق، ط2، 2006، ص 1 ـ 2.

2 ـ ينظر جيوم تيوفيل، ت 1819م، المختصر في تاريخ الفلسفة؛ حيث قال: « ومنهم الحبر موسى بن ميمون الذي وُلد بقرطبة عام 1139م»، وأيضاً ممّن أيّد هذا التاريخ الأستاذ هيار كليمنت في كتابة تاريخ العرب. ينظر المؤلف الأصلي.

**Historie des Arabes Par Clement.Tome.11Paris.1913.P.377**

3 ـ ينظر ولفنسون، موسى بن ميمون، ص1. الهامش رقم (1)، وكذلك مقدمة الدكتور مصطفى عبد الرازق للكتاب ذاته.

4 ـ المرجع نفسه، ص2، الهامش رقم 1.

5 ـ المرجع نفسه. ص 2، الهامش رقم 2.

اليهود في القرن الثاني عشر ب. م. وكان قاضياً في المحكمة الشرعية اليهودية بقرطبة. ولم يكن ميمون مثقفاً في العلوم الدينية اليهودية، فحسب، بل كان ممن مارسوا العلوم الطبيعية والفلسفية ممارسة دقيقة، وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم في نشأة ابنه موسى الذي عدَّ والده من أساتذته)[1]، انتقلت أسرة موسى إلى شمال الأندلس بعدما فتح عبد المؤمن الكومى قرطبة، فأخذ أنصاره يضطهدون اليهود والنصارى، ويجبرونهم على ترك دياناتهم، فهاجرت أسر كثيرة كانت قد ساهمت في بناء الحضارة الإسلامية في الأندلس إلى جانب أخوانهم المسلمين، حتى إنه (قد عدت قرطبة بحق من المراكز العظيمة للحضارة اليهودية في العصر الإسلامي، الذي وصل اليهود فيه إلى أوج مجدهم)[2]، ومما يجدر الإشارة إليه أن اليهود والنصارى لم يضطهدوا إلا في العهد المصمودي وبعد وفاة عبد المؤمن، جاء ابنه أبو يعقوب يوسف من الأندلس، وخلع أخاه الأكبر محمد من الولاية.. فبدأت اضطهادات اليهود مرة أخرى، ولم تنته الحالة إلا بانتهاء دولة المصامدة في الأندلس والمغرب[3]، وأوشكت أسرة ميمون أن تكون ضمن الأسر التي وصلها هذا الخطر (لولا سرعة نزوحها من مدينة فاس خفية إلى ثغر عكا بفلسطين)[4]، وقد نزح موسى وأخوته إلى مصر، في حين بقي والدهم في بيت المقدس. أما سبب نزوح موسى من فلسطين إلى مصر؛ فلأنها كانت تحت حكم الصليبيين، أما مصر؛ فقد كانت تحت حكم الخلفاء العلويين الذين كانوا يعاملون اليهود معاملة حسنة. فابتدأ موسى رحلته إلى الإسكندرية، ومنها إلى مصر والفسطاط؛ حيث ألقى فيها عصى الترحال[5]، «وقد نزل موسى في محلة المصيصة»[6] التي كانت تأوي أغنياء المسلمين وأعيان اليهود[7].

كان لموسى بن ميمون أثر كبير وموقع متميز بين أبناء طائفته، فقد (اختير رئيساً للطائفة الإسرائيلية - بالفسطاط - فعمل على رفع مستوى الشعب اليهودي دينياً وخلقياً وعلمياً ... وقد أبطل بعض العادات التي لم ترقه، ومنها استعمال التعاويذ التي كانت

---

1 - المرجع نفسه، ص 3.

2 - ولفنسون إسرائيل، موسى بن ميمون، ص 3 - 4.

3 - ينظر التيمي محيي الدين، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، طبعة ليدن، 1847م، ص243.

4 - ولفنسون، موسى بن ميمون، ص 8.

5 - المرجع نفسه، ص 9.

6 - القفطي جمال الدين، تاريخ الحكماء، طبعت ليبسيك، 1904، ص318. وقد سمّاها المقريزي في خططه (المصاصة)، طبعت بولاق، ج2، ص464.

7 - ولفنسون، موسى بن ميمون، ص 9.

منتشرة بين الطبقات العامية، لأنه كان يرى فيها نوعاً من الوثنية[1]، إلى غير ذلك من العادات الأخرى.

ولقد كان لليهود في أيام موسى دور متميز في مصر على بقية الطوائف، فقد أصبحوا - بحقّ - قبلة أنظار اليهود في الغرب والشرق. ومن جملة ما تميز به موسى بن ميمون أنه كان حاذقاً في الطب حتى قال عنه ابن أبي اصيبعة أنه (أوحد زمانه في صناعة الطب وأعمالها)[2]، توفي موسى بن ميمون يوم الاثنين الثالث عشر من ديسمبر من سنة أربع ومئتين وألف ب.م، وقد مدحه القاضي السعيد بن سناء الملك هبة الله شاعر السلطان صلاح الدين وأولاده، وشاعر القاضي الفاضل بهذه الأبيات؛ حيث قال:

أرى طب جالينوس للجسم وحده ... وطب أبي عمران للعقل والجسم

فلو أنه طبَّ الزمانَ بعلمه ... لابراه من داء الجهالة بالعلم

ولو كان بدا التمُّ من يستطبهُ ... لتمَّ له ما يدعيه من التمْ

وداواه يوم التمُّ من كلّف به ... وأبراه يوم السرار من السقم[3]

**مؤلفاته:**

لابن ميمون مؤلفات دينية وفلسفية عدة، ابتدأها أولاً برسالتين، وهو في سن الثالثة عشر، الأولى: في حسبان الميقات للأشهر العبرية لمعرفة الأعياد اليهودية... أما الثانية من هذه الرسائل؛ فقد وضعها لعلماء اليهود الملمين بالأدب العربي والمحتاجين إلى علمي الفلسفة والمنطق الإسلامي... يشرح فيها أربعة عشر فصلاً من أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه، وقد وضع في نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية، شرحها شرحاً وافياً، حتى جمع في رسالته ما يزيد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح[4]. أما الرسالة الأولى؛ فقد كتبها بالعبرية، وقيل بالعربية، وترجمت إلى العبرية[5]، أما الثانية؛ فقد وضعها بالعربية، وقد تُرجمت مرتين إلى العبرية[6].

---

1 ـ المرجع نفسه، ص 19

2 ـ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، طبعت مصر، 1299 هـ؛ ج 2، ص 490.

3 ـ ابن سناء الملك، الديوان، دار الكتب المصرية، ص 113، وفي ديوانه بمكتبة الأزهر، ص 230.

4 ـ ينظر ولفنسون، موسى بن ميمون، ص 41 ـ 42.

5 - M.Steinschneider: Die Heb.Ubersetzungen des، Mittelalters.Berlin1893،.P.599.

6 ـ ينظر، المرجع نفسه، ص435 وترجمها العالم سباستيان مينستر إلى اللغة اللاتينية سنة 1527م، وكذلك تُرجمت إلى اللغة الألمانية. يُنظر ولفنسون، موسى بن ميمون، الهامش، ص42.

ثانياً: شرع بتدوين شرحاً لبعض أسفار التلمود البابلي الذي ذهبت أغلب أوراقه أدراج الرياح[1].

ثالثاً: ألف تفسيراً مفصلاً لكتاب «المشنا»[2]، إلا أنه لم يتمكن من إتمامه إلا سنة 1168م، وسماه كتاب السراج[3]، وقدوضع فيه بحثاً وافياً عن الرواية والإسناد عند اليهود وتاريخ نشأتها[4]، وقد تُرجم كتاب السراج هذا إلى العبرية؛ لأن المؤلف قد وضعه باللغة العربية، ولما كانت الترجمة سيئة، أراد المؤلف أن يتولى الترجمة بنفسه، لولا أن خرمته المنية، وقد ترجم أجزاء من هذا الكتاب على يد العالم المسيحي (بوكوك Pockock) إلى اللاتينية تحت عنوان (Porta – Mosis)، ثم ترجمه العالم المسيحي من الأصل الهولندي (Surenhus) ترجمة كاملة، ونشره سنة 1698 إلى سنة 1703م، وكذا ترجمه العالم (سيرنهوس) ترجمة دقيقة وصحيحة، وقد علق عليها بحاشية عظيمة الفائدة. وكذلك نقلت إلى الألمانية والإسبانية بعض الأجزاء من كتاب السراج هذا، وكان الجزآن المسميان بالفصول الثمانية، والأصول الثلاثة عشر نقلاها إلى أغلب لغات البلدان التي فيها يهود[5].

رابعاً: ألف موسى كتاباً سماه «تثنية التوراة» الذي سبقه، بمؤلف آخر، وهو «كتاب الفرائض»[6]، والذي يعتبر ممهداً لكتابه الكبير «تثنية التوراة» الذي بحث فيه القوانين والأحكام والمعاملات التشريعية[7].

---

1 ـ ذكر ذلك ابن ميمون في مقدمة كتابه «السراج».

2 ـ وهي مجموعة من الشرائع اليهودية المروية على الألسنة ـ ولها المقام الثاني بعد التوراة كمصدر من مصادر التشريع. والمشنا: هو أكبر مصنف عبري بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس، وهو مدون في التشريع الإسرائيلي يستمد قوانينه من التوراة اعتماداً على روايات السلف الصالح، وكان جامع المشنا هو يهود اهناسي الذي كان زعيم الطوائف اليهودية بفلسطين من سنة 165 ـ 210 ب. م. راجع ولفنسون تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ص 81. ـ وكذلك ينظر **New York.1925.p.d edition 3،Introduction to The Talmud،Moses Mielzinr**

3 – ذكره القفطي في تاريخ الحكماء، ص 319، ولم يفرق بين المشنا والتلمود.

4 ـ ينظر ولفنسون، موسى بن ميمون، ص 43.

5 ـ ينظر المرجع نفسه، ص 45.

6 ـ المرجع نفسه، ص 52.

7 ـ المرجع نفسه، ص 52.

خامساً: كتابه الكبير «دلالة الحائرين» الذي كان الغرض منه بيان (مشكلة الشريعة وإظهار حقائق بواطنها التي هي أعلى من إفهام الجمهور)[1].

سادساً: مجموعة إجابات موسى بن ميمون، جمع بعضها، وطبعها بالعبرية بمدينة أمستردام سنة 1765 م تحت عنوان «زينة العصر»، وظهرت في مدينة ليبزيج بألمانيا 1859م مجموعة باسم «مجموعة من مراسلات موسى بن ميمون وأجوبته»، وقد أخرج العالم إبراهيم حايم فريمان، طبعة جديدة من مراسلات موسى تشمل على جملة إجابات مجهولة، لم تُنشر، وجدير بالإشارة إلى أن هناك طبعة قديمة ظهرت لم يُعرف مكان وزمان الطبع، وظهرت الطبعة الثانية سنة 1520م بالقسطنطينية[2].

سابعاً: مجموعة رسائل موسى بن ميمون الصغيرة، ومنها «وصيته لابنه إبراهيم»[3].

ثامناً: تهذيبه لكتاب «الاستكمال لابن أفلح الأندلسي» في الهيئة «وهو كتاب جليل يحتاج إلى تحقيق، فحقّقه، وأصلحه، وقرأ عليه»[4].

**فلسفته:**

تبدأ فلسفة ابن ميمون في بحثه بالنظر في وجود الله، فهو (يعرض خمساً وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين، وهي عنده مقدمات، لاشك في شيء منها، ورد بعضها في كتاب السماع وشروحه، وبعضها في كتاب ما وراء الطبيعة)[5] ،وإثباته لوجود الله، شرع في البحث كونه واحداً وقديماً، لا يشاركه في ذلك أحد مما خلق، فرد على الفلاسفة أفلاطون وأرسطو في قدم العالم وإثباته أن العالم حادث، ويلخص عقيدة اليهود بذلك بعد تطرقه للأقاويل الواردة في ذلك؛ إذ يبحث ذلك في عشرين فصلاً من كتابه «دلالة الحائرين» معارضاً بذلك للمعلم الأول أرسطو، فيقول: (أرى الناس في قدم العالم أو حدوثه عند كل مَن اعتقد أن ثمّ إلهاً «موجوداً» لهم ثلاثة آراء: الرأي الأول لكل مَن اعتقد بشريعة موسى يقول: إن الله أوجدالعالم من العدم

---

1 ـ ينظر، موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق: حسين اتاي، مطبعة جامعة انقرة، 1972، ج2 الفصل الثاني.

2 ـ ينظر، ولفنسون موسى بن ميمون، ص 52 ـ 53، بتصرف.

3 ـ ينظر، جرتس، تاريخ اليهود، ج4، ص 459، نقلاً عن ولفنسون، ص56.

4 ـ القفطي، تاريخ الحكماء، ص 319.

5 ـ ابن ميمون، دلالة الحائرين، صدر الجزء الثاني.

المحض المطلق، وإن الله تعالى وحده كان موجوداً، ولا شيء سواه، وقد أوجد كل الموجودات على ما هي عليه بإرادته ومشيئته، وأن الزمان - أيضاً - من جملة المخلوقات؛ إذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض في المتحرك، وهو محدث، والزمن من جملة الأعراض المخلوقة... وهذا الرأي هو قاعدة شريعة موسى، والثانية في التوحيد، ولا يخطر بالبال غيرها. أما الرأي الثاني: وهو القول بأن من المحال أن يوجد الله شيئاً من لاشيء، ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى لا شيء، أي أنه لا يمكن أن يتكون موجوداً ما ذو مادة وصورة من عدم تلك المادة العدم المحض، ولا يتحول إلى عدم تلك المادة عدماً محضاً، ووصف الله عندهم بأنه قادر على هذا، كوصفه بأنه قادر على الجمع بين الضدين في آن واحد... فكذلك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله، لا يوجد دونها، ولا توجد دونه... وأفلاطون من أصحاب هذا الرأي. أما الرأي الثالث: هو رأي آرسطو وأتباعه وشارحي كتبه. وذلك أنه يقول: بما قاله أهل الفرقة المتقدم ذكرها، وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلاً، ويزيد على ذلك، ويقول: إن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا... وأن الزمان والحركة أبديان دائماً، لا كائنان، ولا فاسدان، وأن الشيء الكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك، أي أن تلك المادة الأولى لا كائنة ولا فاسدة في ذاتها... وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه)[1].

ثم ينتقد أرسطو في مسألة قدم العالم بأن أقواله ليست سوى حجج تلحقها الشكوك، وأنه ليس له براهين قطعية[2]. ويقول (ونحن معشر أتباع شريعة موسى عليه السلام نعتقد أن كون العالم على صورة كذا، وكان كذا من كذا، وخلق كذا بعد كذا، فيأخذ أرسطو يناقضنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل، التي لا نقر نحن أنها بعد استقرارها وكمالها لا تشبه شيئاً مما كانت في حال التكوين، وأنها أوجدت العالم من العدم المحض)[3]، ويخالف ابن ميمون أرسطو أيضاً في الغاية من سكن الملائكة في السماء، فيقول: (ورأي أرسطو في سكن الملائكة في السماء، كما جاء أيضاً في ظواهر النصوص ليس ذلك للدلالة على قدم السماء كما يريد هو، بل

---

1 - ابن ميمون، دلالة الحائرين، الفصل 13 و 15.

2 - ينظر، ابن ميمون، دلالة الحائرين، ج2، فصل 16.

3 - المصدر نفسه، ج2، فصل 17.

للدلالة على أن السماء تدلنا على وجود العقول المفارقة التي هي الأرواح والملائكة، وهي تدلنا على وجود الأله محركها ومدبرها)[1]، من هذا النص الميموني، يتضح لنا أنه يعتبر الكلمة أو اللوغوس هو تلك الوسائط بين الإله والعالم، والتي أطلق عليها العقول المفارقة أو الأرواح أو الملائكة. وهذا يذكرنا بما ذهب إليه فيلون من أن اللوغوس هو تلك الوسائط التي هي بين الإله وبقية المخلوقات... ونعود إلى مناقشة ابن ميمون لأرسطو؛ حيث يقول: (وألفت النظر إلى غرابة إدراك أرسطو الذي رام أن ينظم لنا وجود الأفلاك، كما نظم لنا وجود ما دونها حتى يكون الكل على جهة اللزوم الطبيعي، لا على جهة قصد قاصد، فلم يتم له ذلك... فكك ما بيّن لنا مما دون فلك القمر جرى على نظام مطابق للموجود بين العلل، وأمكن أن يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك، وعن قواه، أما جميع ما ذكره في أمور الفلك؛ فلا علة بينة أعطى في ذلك، ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعي فيه اللزوم)[2].

إن الإشارة التي استقيناها من خلال مناقشة ابن ميمون لآراء أرسطو نجد لها ما يعضدها في مواضع شتى في كتابه «دلالة الحائرين»؛ حيث يتعرض إلى تعريف بعض الألفاظ مثل «كلمة الله» و«الألواح التي كتبها الله»، «الحركة والسكون المنسوبة لله» غير أنه يشرح هذه الألفاظ من الناحية الكلامية، ويعتبرها صفات لله، فيشرح الكلمة على أنها من الكلام المنسوب لله، وقد نفى ابن ميمون صفة الكلام عن الله، وقال: (إن القصد من وصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا، فأرشدت الأذهان إلى أن ثم علماً إلهياً يدركه النبيون بأن الله كلمهم حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصلونها من قبل الله هي ليست من مجرد فكرتهم ورويتهم)[3]، ولكي يبين ابن ميمون النسبة الوجودية بين الله والعالم اضطر إلى أن يقول «بالفيض» على أنه اللوغوس، فيقول: (لأن وجود الباري هو سبب لكل موجود، وهو يمدّ بقاؤه بالمعنى الذي يكنى عنه بالفيض، فلو قدر عدم الباري لعدم الوجود كله، وبطلت ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها، فهو الله - له - العالم - إذا بمنزلة الصورة للشيء الذي له صورة، والذي بها هو ما هو، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته، فكذلك نسبة الإله للعالم، وبهذه الجهة قيل فيه

---

1 - المصدر نفسه، ج2، فصل 18.

2 - المصدر نفسه، ج2، فصل 19.

3 - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ج1، فصل 65.

أنه الصورة الأخيرة، وأنه صورة الصور، أي أنه سبب وجود كل صورة في العالم وقوامها مستند أخيراً إليه، وبه قوامها، كما أن الأشياء ذات الصور قائمة بصورها، ومن أجل هذا المعنى تُسمى في لغتنا «حياة العالم»)[1].. وهنا يقلب ابن ميمون المعادلة، فبدل من أن يكون المخلوق على صورة الخالق أصبح في فلسفة ابن ميمون الخالق صورةً للعالم، وأن هذه الصورة انعكست من خلال النور الإلهي أو الفيض الذي أمد العالم بالحياة، وربطه بخالقه. وفي موضع آخر، يرى ابن ميمون أن اللوغوس هو «حكمة الله» (لأنه تعالى الغاية الأخيرة لكل شيء، وغاية الكل - أيضاً - التشبه بكماله حسب المقدرة، وهو معنى إرادته التي هي ذاته، فبهذا؛ قيل فيه إنه غاية الغايات)[2]، ونلاحظ - أيضاً - عودة ابن ميمون؛ ليصف اللوغوس بأنه تلك العقول المفارقة التي قال بها أرسطو، والتي لا تختلف عن أقوال الشريعة الإسرائيلية، وما تكلم به أحبار التلمود؛ حيث يقول: (والآراء التي يراها أرسطو في أسباب حركة الأفلاك التي منها استخرج وجود عقول مفارقة، هي أقاويل، تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة الإسرائيلية، وما ورد في قصص أحبار التلمود)[3]، ويرى أيضاً أن: (الشريعة تؤيد الرأي الفلسفي في أن الأفلاك حيوانات مطيعة لربها تسبحه وتمجده، والفلاسفة مجمعون على كون هذا العالم السفلي يتم بالقوة الفائضة عليه من الفلك)[4]، ثم يشير إلى ترتيب الموجودات بحسب إدراكها ذلك الفيض الإلهي والاتصال به؛ حيث يقول: (فمن هنا؛ نفهم مراتب النوع الإنساني، فمن الناس مَن يروم إيثار الأشرف، وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة، فلا يفكر إلا في تصور معقول، وإدراك صحيح في كل شيء، واتصال بالعقل الإلهي الفائض عليه الذي منه وجدت تلك الصورة، وكلما دعته دواعي المادة لقذارتها وعارها المشهور تألم وخجل مما ابتلى به، ورام تقليل ذلك العار، واجتهد في أن يحتفظ بكل وجوه الإنسان، ويجعل غايته غاية الإنسان من حيث هو إنسان، وهو تصور المعقولات، أما الآخرون المحجوبون عن الله؛ فهم زمرة الجاهلية الذين يجعلون غايتهم تلك الحاسة التي هي عارنا الأكبر، فلا فكر لهم ولا روية

---

1 - المصدر نفسه، ج1، فصل 69.

2 - المصدر نفسه، نفس الجزء والفصل.

3 - المصدر نفسه، ج2، فصل 3.

4 - المصدر نفسه، ج2، فصل 11.

إلا الانهماك في الأكل والشرب والنكاح[1] من خلال هذه النصوص يكون قد انكشف لنا مفهوم «اللوغوس» في فكر وفلسفة ابن ميمون، فهو لا ينفك عن الألفاظ والمصطلحات التالية، وهي «الحكمة الإلهية» أو «النور الإلهي» أو «الفيض الإلهي» أو «العقول المفارقة» باعتبارها حيواناً مطيعة، أو الإرادة الإلهية التي بها تتم كينونة الأشياء، وظهورها من العدم إلى الوجود.

1 - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ج3، فصل8.

# الفصل الرابع

## الكلمة أو اللوغوس
## في الفكر الفلسفي والديني المسيحي

إن حقيقة العلم العيسوي كامنة في كلمة التكوين (كن) فمن علم حقيقتها من المحققين، فقد كشف له عن علم عيسى عليه السلام.

ابن عربي

الفتوحات المكية م 8

## المبحث الأول:

## خصائص الفلسفة المسيحية:

لقد تغيرت الفلسفة المسيحية بمميزات ميزتها عن سواها من الفلسفات الأخرى. وقبل الخوض في خصائص الفلسفة المسيحية يجدر بنا أن نناقش مسألة مهمة في الفكر المسيحي، وهي هل توجد فلسفة مسيحية.

إن هذه المشكلة أثيرت من قبل رجال دين مسيحيين مثل القديس برنار والقديس بطرس دمياني؛ حيث يقولان: (إن الدين المسيحي ليس في حاجة مطلقاً إلى الفلسفة؛ لأن موضوع "فكرة الخلاص" التي لا صلة لها بالفلسفة. بل لعل الأرجح أن يكون اشتباك الفلسفة بالدين في هذه المسألة مما يضر بالدين وبالغاية التي ينشدها الإنسان من وراء الدين، وهذه الغاية هي الخلاص)[1]، وينقل كذلك الدكتور بدوي قولاً للقديس بطرس دمياني مفاده (أنه لا حاجة للدين إلى الفلسفة، وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن توجد فلسفة مسيحية)[2].

وكذلك يلخص الدكتور بدوي رأي العقليين الذين يرون أن الدين يقوم على اللاعقلي في حين تقوم الفلسفة على ما هو عقلي، ومن المستحيل أن يجتمع ما هو عقلي مع ما هو لا عقلي، ولهذا؛ لا يمكن أن تشتغل الفلسفة بالدين دون أن يكون في ذلك خطر على الفلسفة نفسها، فللفلسفة ميدانها، وللدين ميدانه، وليس ثمة صلة بين الميدانين. فقد يكون من بين المسيحيين فلاسفة، ولكن الفلاسفة لا يمكن أن يكونوا مسيحيين، أي لا يمكن أن توجد فلسفة مسيحية، وقد أشار إلى ذلك لودفيج فويرباخ في كتابه (جوهر المسيحية) من غير المعقول أن يتحدث الإنسان عن كيمياء مسيحية أو فلك مسيحي أو علم مسيحي بالمعنى المحدود المفهوم من كلمة (علم)[3].

وبالإضافة إلى هذين الرأيين، فهناك تيار ثالث يقترب من رأي العقليين، وهو رأي المدرسيين المحدثين "les nec. scolastiaues" الذين يرون أن الفلسفة يجب أن تقوم

---

1- د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت ـ لبنان، ط3، 1979، ص1.

2- المرجع نفسه، ص1.

3- ينظر. المرجع نفسه، ص 1 ـ 2.

على العقل وحده. والمسيحية إيحاء إلى أنه تقوم على النقل، فرأوا استحالة قيام فلسفة مسيحية. ومن أشهر هؤلاء سيرب "Sierp"؛ حيث قال:

"إن من الخطأ أن نتحدث عن فلسفة مسيحية؛ لأن الفلسفة تقوم على العقل، ولا يمكن أن تقوم على النقل"، وهي نفس النتيجة التي تضمنتها آراء رجال الدين والعقليين، وهي استحالة قيام فلسفة مسيحية [1]. إلا أن هذا المصطلح قد وجد منذ زمن بعيد، وقد استعمله القديس أوغسطين في كتابه "ضد يوليان البلاجي"، في حين يتحدث في موضع آخر عن فلاسفة مسيحيين. وإن أي محاولة لفهم المسيحية يجب أن تكون عن طريق العقل، فهو يريد أن يقول على حد قول الدكتور بدوي (إن الفلسفة المسيحية هي العقل في محاولته فهم تعاليم المسيحية. فالعقائد الأصلية الأولى قد أتت بها المسيحية، وطالبت باعتقادها، وعلى العقل من بعد أن يعرف هذه الحقائق الإيمانية، أي أن على العقل أن يحول هذه إلى حقائق يقينية معقولة، وهذا ما يعبر عنه بالقول: أؤمن من أجل أن أتعقل. فالإيمان أولاً، ثم يأتي التعقل بعد ذلك، فيحول الشيء من حقيقة إيمانية إلى حقيقة برهانية. وهذه هي المهمة الحقيقية للفلسفة)[2]، فالفلسفة المسيحية في نظر أوغسطين هي الحقيقة، بل هي الحقيقة الوحيدة. أو هي الفلسفة الحقيقية. وإذا كانت الفلسفة هي حب الحكمة والحكمة هي "الكلمة"، وقد تجسدت على صورة المسيح، فهي الحياة، وهي النور الذي لم يأت إلا مع المسيحية، فحب الحكمة هو حب النور أو "الكلمة"، والكلمة هو المسيح، فهي تعني محبة المسيح أو المسيحية. وهو دلالة على أن الفلسفة الحقيقية هي المسيحية. وإن هذا المصطلح هو الأحق بالظهور، وليس إنكار الفلسفة المسيحية.

وقد تابع هذا الرأي القديس أنسلم في كتابه (prosolgion) بمعنى (الإيمان) وقد استمرت الآراء الأوغسطينية والتي عارضت الفلسفة التوماوية المتمثلة في الأب توما الإكويني، وإذا كان التقابل بين الفلسفة الأوغسطينية والتوماوية من جهة وبين الفلسفة المسيحية كما يفهمها أوغسطين وبين الفلسفة اليونانية الوثنية من جهة أخرى. فإن الأمر يحتم أن هناك فلسفة مسيحية تندرج تحتها كل هذه المقابلات من جهة، وتواجه الفلسفة

---

1- ينظر، عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص2.

2- المرجع نفسه، ص3.

3- ينظر، المرجع السابق، بتصرف. ص 2 ـ 3.

الوثنية، من جهة أخرى، ويلزمنا الإقرار أن هناك فلسفة مسيحية، وأن هذه الفلسفة المسيحية لها خصائص ومميزات، من أهمها:

أولاً ـ أنها تكمل الإيمان عن طريق العقل، أو تكمل العقل عن طريق الإيمان، فهي، تحاول - إلى جانب إيمانها بالمعتقدات - أن تعبّر تعبيراً حقيقياً عن هذه المعتقدات. وهذا ما يجب أن يُفهَم من العبارة المشهورة: "أؤمن لا تعقل"[1].

ثانياً ـ أنها محدودة المشكلات التي تشتغل بها. فهي تتناول - فقط - ما هو خاص بفكرة الخلاص؛ أي تتناول الله وصفاته، والإنسان من حيث روحه وصلته بالله، والطبيعة من حيث صلتها بالله. وعلى الرغم من أن المسيحية لا تحرم الاشتغال بغير هذه المسائل إلا أنها تعد الاشتغال بغير هذه المشاكل أمراً معيباً. وكما ينقل الدكتور بدوي اجتماع أعلام الفلسفة المسيحية القديس أوغسطين، والقديس أنسلم والقديس بونافنتورا على أن الاشتغال بغير هذه المشاكل هو حب استطلاع مخز[2]. ويرون أيضاً أن اشتغال القديس توما بهذه المسائل مثل قمة ابتكاره الفلسفي، وأن اشتغاله بغيرها لم يأت بشيء جديد مع عدم إنكار رفضه، باعتباره شارحاً لكتب أرسطو، وملخصاً لها[3].

ثالثاً ـ لقد تميزت الفلسفة المسيحية بأن أعلامها جميعاً رجال دين. فهي عندما تنسب إلى رجل ما، باعتباره فيلسوفاً، فإنها تنسب إليه، باعتباره مسيحياً.

لذلك؛ فهي امتزاج بين الفكر الديني والفلسفي، وهي - بذلك - تخالف الفلسفات الأخرى التي تحاول التوفيق بين الدين والفلسفة، أما في الفلسفة المسيحية؛ فإنك لا تلمس فرقاً بين الفيلسوف ورجل الدين، فأعلام الفلسفة المسيحية هم أنفسهم رجال دين قديسين كأوغسطين وأنسلم بونافنتورا.

وكما يرى الدكتور بدوي أن الفلسفة لا بد أن تكون متأثرة بالشخص الذي ينتجها.

ولما كان الدين من مقومات الشخصية، فلا بد أن تتأثر إذن بطبيعة الدين الذي يعتنقه الفيلسوف. ومن هنا: فالمفكر المسيحي لا بد أن يكون لفلسفته طابع خاص، يميزها من غيرها، وهذه تكون - إذن - الفلسفة المسيحية، وهي عبارة عن نوع، يدخل تحت جنس واحد، وهو الفلسفة[4].

---

1- د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص5.

2- ينظر، المرجع نفسه، ص5، بتصرف.

3- ينظر، المرجع نفسه، ص6.

4- ينظر، د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص6.

هذه - بشكل عام - خصائص ومميزات الفلسفة المسيحية، إلى جانب تأثرها بالفلسفة اليونانية والفلسفة اليهودية، وخصوصاً فلسفة فيلون.

ويرى فلاسفة المسيحية أن اليونانيين قد أخذوا فلسفتهم من القانون الطبيعي الذي هو إلهي، فإن هناك أخلاقاً طبيعية تتفق والمسيحية، وإن كان الوحي المسيحي لم يأت بعد، مع الاعتراف لليونانيين بشيء من العقل الطبيعي الذي لا يسعه إلا أن يدرك حقيقة الإله وقدرته، وذلك القانون الطبيعي المرتبط بالأخلاق الطبيعية ذات الصلة المسيحية. ويرى ذلك - أيضاً - فيلون الذي يؤمن أن الفلسفة اليونانية إنما أخذت الحقيقة من التوراة، بيد أنهم أخذوها مشوهة، ففرقوا الحقيقة الواحدة إلى مذاهب متضاربة متضادة. ويرى بوستينوس[1] أن الأفلاطونية المحدثة موجودة بأكملها في الآيات الأولى من (إنجيل يوحنا)، في هذا الإنجيل، نجد (الكلمة) هي المسيح؛ لأن (الكلمة) هي الله، والمسيح هو الله، كما أنا نجد أيضاً أن (الكلمة) تلقى نورها على الإنسان لمجرد ولادته[2].

---

1- وهو فيلسوف مسيحي أفلوطيني، درس في الرواقية، ثم عند المشائية والفيثاغورية، ثم الأفلوطينية، وبعدها: لقي رجلاً مسيحياً، فتبين له أنه يعرف الحقيقة الكاملة.

2- ينظر، المرجع السابق، ص 7 ـ 8 ـ 9، بتصرف.

## المبحث الثاني:

## الكلمة واللوغوس في الفكر الديني المسيحي:

يبدو أن للكلمة مكانة متميزة في الفكر الديني المسيحي كيف لا وقد افتتح إنجيل يوحنا بالآيات التالية الذكر: حيث يقول[(ا) في البدء كان الكلمة، والكلمةُ كان لدى الله، والكلمَةُ هو الله. (ب) كان في البدء لدى الله. (ج) به كان كُل شيء، وبدونه ما كان شيء مما كان. (6د) فيه كانت الحياة، والحياة نور الناس. (هـ) والنور يشرق في الظلُمات، ولم تدركه الظلُمات][*] ويقول أيضاً: [(14) والكلمةُ صار بشراً، فسكن بيننا، فرأينا مجده مجداً من لدن الرب لابنٍ وحيد ملؤُه النعمة والحق][**]،بهذه العبارات ابتدأ يوحنا إنجيله، ومن هذه العبارات، تشكلت الفكرة التي بقيت سارية في الوسط الفكري الديني المسيحي إلى وقتنا هذا، فقد أشار البابا في خطاب له إلى هذه الفكرة التي انبثقت من التأثر بالفكر الديني اليهودي، واعتبر أن الآية الأولى في إنجيل يوحنا مقتبسة من الآية الأولى في سفر التكوين "في البدء كانت الكلمة" (اللوغوس Logos). وأنه بالضبط اللفظ الذي استعمله الإمبراطور "الله يفعل باللوغوس. واللوغوس يعني العقل، كما يعني في ذات الوقت الكلمة، أي أنه خالق وقادر على التعبير والتواصل، وبالتحديد: هو يفعل ذاك بوصفه عقلاً. ويضيف البابا "هكذا قدم يوحنا القول الفصل المعبر عن المفهوم الإنجيلي لـ (الله)، القول الذي تجد فيه معارج العقيدة الإنجيلية المتشعبة الشاقة في معظم الحالات، التركيب الذي يجمعها في البدء، كان اللوغوس، واللوغوس هو الله، ذلك ما قاله "يوحنا" الإنجيلي[1]... (والإشكالية التي تطرح هنا بصدد "الكلمة" إشكالية فلسفية قبل أن تكون إنجيلية، ويرجع تاريخها إلى أفلاطون الذي اضطر إلى القول بإلهين: الإله المتعالي الذي "ليس كمثله شيء" والإله الصانع الخالق. وذلك كي يحل مشكلة العلاقة بين الله و العالم المتمثلة فيما يلي: إزاء وحدانية الله هناك التعدد في العالم! والله موجد العالم، أو خالقه، فكيف نفهم العلاقة بين تلك الوحدانية وهذا التعدد! وبعبارة أخرى: كيف نفهم صدور الكثرة عن الواحد.)؟[2]

---

*- إنجيل يوحنا (ا) و (ب) و (ج6) و(د) و(هـ) ضمن الإنجيل مع الشرح في قراءة صوفية لإنجيل يوحنا، دار الجيل، بيروت، ط1، 2004 م، ص199.

**- المصدر نفسه، (14)، ص 201.

1- ينظر، د. محمد عابد الجابري، مسألة اللوغوس ثالث ثلاثة، بحث على شبكة الإنترنت ضمن موقعه. www.aljabriabed.net

2- د. محمد عابد الجابري، مسألة اللوغوس ثالث ثلاثة، ص7.

إن كلام البابا هو في حقيقته دفاعاً عن فكرة التثليث التي أخذت من مصادر أخرى غير المسيحية كالفيضين، فقد (حاول بعض فلاسفة الأفلاطونية المحدثة القائلين بفكرة الفيض حل المشكلة بالقول بثلاثة أقانيم:

الله، العقل الكلي، النفس الكلية (على اختلاف بينهم.) وإذا كانت المسافة ما بين هذه الأقانيم الثلاثة وبين العناصر الثلاثة المؤسسة لعقيدة التثليث (الأب، الابن، الروح القدس)، بعيدة المستوى المفهومي، فإن ما يجمع بينها هو أنه تقوم بوظيفة تثليث الألوهية. وسيدافع البابا عن كون التثليث المسيحي هو من صميم الدين من قلب التوراة، وليس منقولاً من الفلسفة، وإن كان ينسجم معها.)[3] وهناك فهم آخر لمفهوم الكلمة في إنجيل يوحنا، وهو (أن يوحنا أراد القول أن الكلمة أزلي أبدي. ثم إن البدء هنا يسبق كثيراً البدء ـ التي وردت في سفر التكوين ـ [في البدء خلق الله السموات والأرض][4].

إن الكلمة قبل وفوق الزمان والمكان، ثم إن الكلمة كان لدى الله، بمعنى أن فكر الله وخطته وأعماقه جميعها مكشوفة للكلمة.)[1] ويضيف الشارح أيضاً: (أن هناك عشقاً دائماً بين الله والكلمة. وكما أن كلماتنا للآخرين تعبر عما في قلوبنا وأفكارنا، فإن كلمة الله يُعبر عن عقل الله وقلبه للبشر. وأخيراً يقول: والكلمة هو الله، والمعنى هنا أننا لا نستطيع أن نفصل بين الله وكلمته. فالكلمة أزلي حين يعبر عن شخص الله. ولا يمكن فصله عن الله.)[2] بالكلمة وعن الكلمة صدر كل شيء (والكلمة هي الوسيلة الوحيدة التي استخدمها الله للخلق، فيه كان كل شيء وبغيره ما كان ممكناً أن تكون هناك خليقة ما. إذنْ؛ فالخليقة تدين بوجودها لكلمة الله. وفي رسالة قولسي 1: 16 يوضح هذا جيداً بالقول، ففيه خُلق كل شيء مما في السموات ومما في الأرض، ما يرى وما لا يرى....وذلك بالكلمة. لقد خلق الله كل الأشياء بالكلمة، وكلمته به تعني من خلاله أو بواسطته، وقد خلقت كل الأشياء أيضاً لأجله "له")[3]، والكلمة كما يقول يوحنا "صار بشراً فسكن بيننا" (إنه عيسى المسيح الذي قال: أنا الألف والياء (البداية والنهاية)). رؤ 11: 1.

---

3- المرجع نفسه، ص7.

4- سفر التكوين 1: 1

1- مجموعة من المختصين، قراءة صوفية لإنجيل يوحنا، ص175.

2- قراءة صوفية في إنجيل يوحنا، ص 175.

3- المرجع فسه، ص 175.

فلأنه الكلمة، والكلمة تتكون من حروف، فلذلك يقول إنه الحرف الأول والحرف الأخير من الأبجدية، وقال أيضاً من رآني رأى الآب "الله" يوحنا 14: 9 "قبل أن يكون إبراهيم أنا هو" "يوحنا 8: 58". وفي سكن الكلمة بيننا لم يحل كشبح أو روح. بل في جسد إنساني حقيقي... وقد صار الكلمة بشراً من خلال معجزة الميلاد من عذراء (أشعيا: 7: 14، متى 1: 18 ـ 25، لوقا 1: 26 ـ 38) لقد أخذ جسداً بلا خطيئة، فلم تذكر للمسيح اي خطيئة في أي كتاب مقدس على الأرض. كما أعلن المسيح بتجسده مجد الله "ورأينا مجده مجداً". بل إنه أعلن مجد الله من خلال أعماله وكلماته ومعجزاته)[4]، فمن ذلك انبثقت فكرة التأله "theosis" تلك الفكرة التي ليست بجديدة، فإن (التوق إلى التأله ليس أمراً جديداً في تاريخ البشرية. فمنذ أن برز وعي الإنسان ولدت فكرة التأله، وراحت تراود فكره. ولكنْ؛ أنى له الحصول عليه، والكائن الذي بيده الحل والربط قابع في عزلته، لا يتحرك قيد أنملة. ويجيب يوستينوس[1] بقوله: إن المستقبل زاهر ومشرق؛ لأن الإله ـ الكلمة تجسد وسكن في ما بيننا. تجدّد الأمل في التأله بتجسد الكلمة، فراح الإنسان يسعى من جديد إلى تتميم حلمه. ولا عجب إن وجدنا الآباء الشرقيين في القرون اللاحقة يصرّون على هذه الفكرة، فقناعتهم أن دعوة الإنسان هي نحو المطلق اللامتناهي)[2].

ويبدو يوستينوس وهو الأب الذي يربط بن الآراء الفلسفية والتعاليم الدينية، فهو قد ميز (بين اللوغوس الكامل الذي هو كلمة الله والمتغاير كلياً عن العالم "وهو اللوغوس المتجسد في ملء الزمان" وبين اللوغوس بالبذار أو المخصب الموجودة في العالم مستمداً قوته من اللوغوس الكامل. ولما كانت معرفة العالم بواسطة اللوغوس بالبذار ناقصة،تجسد اللوغوس الكامل؛ ليزيل هوة بين الله والإنسان. هذا ما علّمه القديس يوحنا في إنجيله، وما عبر عنه القديس بولس بجلاء في رسالته الأولى إلى تيموثاوس بقوله: [إن الله واحد والوسيط بين الله والناس واحد، الإنسان يسوع المسيح الذي بذل

---

4- المرجع نفسه، ص 175 ـ 176. يوصف عيسى المسيح بانه كلمة الله (1: 1 ـ 14) يوحنا، اما رسالته؛ فهي كلمة الحياة (2: 22، 5: 24، 38، 6: 68، 69، 8: 31 ـ 43، 12: 48، 14: 23 و 24، 15: 3، 17: 6 ـ 20) كل هذه الآيات في إنجيل يوحنا.

1- وهو من كبار آباء الكنيسة وعلماء اللاهوت المسيحي.

2- الأب بسام أشجي، آباء الكنيسة الآباء المدافعون، بحث على شبكة الإنترنت ضمن موقع الكلمة.، ص 56.

نفسه فداء عن الجميع]، (اتيم 2: 5 ـ 6)[*] ـ بيد أن فكرة اللوغوس المخصب "اللوغوس بالبذار" "spermatikos logos" قد أخذها يوستينوس من الفلسفة الرواقية الفلسفة الحلولية التي لا تؤمن بالوجود المستقل لكلمة (اللوغوس)، وقد أدخل يوستينوس هذه الفكرة إلى المسيحية، فقال: (إن المسيح كلمة الله ينير عقول البشرية منذ البدء، فأخصبت بذوراً "sperma" منه، واهتدت إلى بعض الحقائق، فكل ما قاله الفلاسفة والمشترعون وما اكتشفوه من جميل إنما بلغوا إليه بفضل تأثر جزئي من الكلمة.

ولما كانوا لم يعرفوا الكلمة بأكمله (لأنه موجود بالبذار فقط)، فقد أخطؤوا أحياناً، وناقض بعضهم بعضاً. فكل ما قيل من حق في كل زمن وفي الإنسانية جمعاء، فهو ملكنا نحن المسيحيين)[**].

وهناك مفهوم آخر للكلمة حسب المعنى الذي دل عليه تعريب "اللوغوس". فاللوغوس كلمة يونانية[1] ترجمة إلى العربية بـ (الكلمة)، وقد يعني أيضاً (الكلام)؛ حيث نفهم من الإنجيل الشريف بحسب يوحنا: إن كلام الله ليس بالشيء الذي كان قد خلقه أو أحدثه في الزمان، بل إن كلام الله صفة أزلية قائمة بالله. لذلك يقول للشيء "كُنْ" فيكون [2]. إن هذا الفهم يفضي بحسب عقيدة الإنجيل إلى عدة أمور:

1 ـ إن كلام الله حقيقة قائمة قديمة أزلية بالله، وهو غير مخلوق، وكل المخلوقات قد خلقت بواسطة كلامه تعالى، وهذا ما سوف نراه ونلمس أثره في دائرة الفكر الإسلامي أيضاً.

2 ـ إن الله تعالى كشف عن ذاته للبشر، وكان هذا الكشف بواسطة كلامه تعالى أيضاً: كما في يوحنا (1: 14، 1: 17) "إن الكلمة صار بشراً، فسكن بيننا، فرأينا مجده، مجداً من لدن الأب لابن وحيد، ملؤه النعمة والحق".... فالإنجيل الشريف يؤكد هنا أن كلام الله تجلى لنا بشراً، أي أنه عز وجل أعلن نفسه للبشرية في هيئة بشر ـ وقد تم ذلك في شخص السيد لمسيح، له المجد[3].

---

*- المرجع نفسه.

**- الأب بسام اشجي، آباء الكنيسة الآباء لمدافعون، ص56.

1- من المعروف أن الإنجيل الشريف قد أنزل باللغة اليونانية القديمة. ينظر، قراءة صوتية في إنجيل يوحنا، ص41.

2- ينظر، المرجع نفسه، ص41.

3- ينظر، المرجع نفسه، ص 42 بتصرف.

3 ـ إن هذا التعدد الدلالي على المستوى المعجمي الذي جعلنا نحمل لفظة "اللوغوس" على أنها كلام الله، يجعلنا – أيضاً – نحمل لفظة "اتبسر" في اللغة الآرامية السريانية التي كانت محكية أيام السيد المسيح، والتي ترجمت إلى أنه "صار بشراً" على معنى "بشرية"، لذلك يكون الفهم ـ أن كلام لله الذي بُشر به من قبل في التوراة الشريفة قد تجلى – الآن – بشراً في شخص السيد المسيح له المجد[4].

4 ـ كلام الله هو الحياة، والمسيح هو الحياة، والحياة بمعناها البسيط نقيض الموت والفناء، والمسيح لم يمت، بحسب رواية القرآن، فهو الحياة، وقد ابتدأ يوحنا إنجيله بالحياة: الذي هو المسيح المعبر عنه الكلمة، وختم إنجيله بالحياة؛ حيث قال [لتكون لكم إذا آمنتم الحياة باسمه] يوحنا (20: 31)، وقد تكرر لفظ الحياة على طول الإنجيل. والحياة الحقيقية يكون ملؤها النعمة والحق، والمسيح الذي هو الكلمة ملؤه النعمة والحق، كما ورد في الإنجيل، ويقول يوحنا : إن الله أعلن مجده من قبل في الشريعة، وفي العهد القديم ـ أي على يد موسى عليه السلام، وأما النعمة والحق؛ فقد أتيا عن يد عيسى المسيح عليه السلام، فالشريعة تستطيع أن تكشف، وتعلن الخطيئة، ولكنها لا تستطيع أن ترفعها، أو تنزلها .....ولكن عيسى الكلمة جاء وملؤه النعمة والحق، وهذه النعمة متاحة لأي شخص يثق فيه، ويؤمن به، فيرفع عنه خطاياه[1].

وخلاصة الرأي الديني المسيحي في "اللوغوس" بأنه كلمة الله أو كلامه الذي به خلق جميع المخلوقات، وهو المتجسد في السيد المسيح عليه السلام، وهو النور الحقيقي، وهو الحياة، وملؤه النعمة والحق.

وينقل لنا الدكتور أبو العلا عفيفي أقوالاً بذات المعنى منها : (يقول الحواري بولس: (إنني حي، ولكنني لست أنا الحي، بل المسيح هو الحي فيّ). ويقول إيكارت "Eekhart" المتصوف المسيحي المتوفى سنة 1327 م: (يلقي الأب الكلمة إلى الروح، فإذا ولد الابن صارت كل روح مريم): أي ظهرت الكلمة الإلهية بصورة الناسوت.)[2].

---

4- قراءة صوفية في إنجيل يوحنا، ص43.

1- ينظر، المرجع نفسه. ص42، و ص176، بتصرف.

2- ينظر، أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، مايو سنة 1934، ط2. 1953 م، المجلد الثاني، الجزء الأول، ص 70.

لقد كان آباء الكنيسة الإغريقية مهتمين بالتعبير عن مزج الفلسفة بالدين، فقد ذكر (ياسيرز)، (أن الكتاب المقدس وتقاليده الدينية أصل من أصول الفلسفة في الغرب، وأن نشاط هذه الفلسفة إنما يجري مع الكتاب المقدس دائماً، سواءً اعترف المفكرون بذلك أم لا)[3]. بل في حين (أن آباء الكنيسة اللاتينية على نقيض زملائهم آباء الكنيسة الإغريقية، امتازوا بعدائهم للفلسفة بوجه الإجمال، والواقع أن العبقرية اللاتينية تنأى بجانبها عن التأمل النظري الرفيع، وتعرض عنه، وتعنى - عادة بالجوانب الأخلاقية، وبالنتائج العلمية في إطار المسيحية)[4]، وإذا كان الفكر الديني المسيحي قد اجتمع على القول أن المسيح عليه السلام هو كلمة الله، فإنهم اختلفوا في طبيعته، فمنهم من يرى أن (الاب وحده الله، والابن مخلوق مصنوع، وقد كان الاب إذ لم يكن الابن)، فالاب وحده سرمدي غير مولود، وأما "الابن" "اللوغوس"؛ فهو مخلوق بإرادة الآب الذي أوكل إليه خلق سائر الكائنات هذه مقولة (اريوس) - وذلك على نقيض الكاثوليك الذين يرون أن (الابن) قديم قدم (الأب)، وأنه غير مخلوق.)[1]

فمنهم من يرى أن المسيح ذو طبيعة واحدة، ومنهم من يرى أنه ذو طبيعتين[2].

لقد ظهر في ساحة الفكر الفلسفي المسيحي عدة شخصيات كان لها الدور الكبير في بلورة الفكر الفلسفي المسيحي وإظهاره بالشكل الذي نسعى لاستبيانه، ومن هذه الشخصيات التي انتخبناها لدراستنا هم.

القديس أغوسطين، والقديس أنسلم، والقديس بطرس ابيلارد. ومن نافلة القول قبل الشروع في بيان فلسفتهم، ولا سيما في الكلمة، أن نعرض لحياتهم بشيء من الإيجاز؛ لكي يتسنّى للقارئ الكريم معرفة شيء عن من نحن بصدد دراسة أفكاره. ونبدأ بالقديس أغوسطين.

---

3-Jospers (k): la foi philosophique, paris, 1953, p.120

4- العوّا، د. عادل، المذاهب الفلسفية، منشورات جامعة دمشق، ط5، 1996 - 1997 - ص7.

1- المرجع نفسه، ص66.

2- الرأي الأول لنسطور ومن اتبعه، والرأي الثاني ليعقوب ومن تبعه. ينظر، المرجع السابق، ص68.

## المبحث الثاني:

## القديس أوغسطين ومدلولات الكلمة اللوغوس عنده.

وكذلك يعرف باسم أورليوس أوغسطينوس وبأغوسطين الإيبوني. كانت ولادته في طاجسطا[1]: وهي من أعمال نوميديا - سوق أهراس بالجزائر على الحدود التونسية. عام 354 م. كانت أمه مسيحية، وكان أبوه وثنياً.

وتلقّى أغوسطين دراسة وافية في البيان، وهي دراسة غلبت عليها روح شيشرون[2] حتى استقر به المقام في قرطاجة لمتابعة طريق التعليم والتعلم شاغلاً مهمة أستاذ البيان فيها، ومتخذاً له عشيقة، أنجبت له ولداً، سمّاه (اديودات). انحرف عن المسيحية، واستهوته المانوية، ومذهب الأكاديمين في الشك، ثم الأفلاطونية الجديدة، حتى استقر وعاد إلى المسيحية في عيد الفصح 387 م وعمّد في ميلانو، وعين كاهناً عام 391 م، ثم أسقفاً عام 395 م[3].

وسرعان ما أهلته عبقريته؛ ليكون الزعيم الفكري للكاثوليكية الإفريقية، لقد كان أغوسطين مرهف الحس، قوي العاطفة، كثير التأثر، جامعاً إلى جانب هذا بين ورع قوي ورغبة شديدة ملحة في انتهاب اللذات، والأخذ بأكبر نصيب من الحياة. ولهذا؛ كانت نفسه ميداناً لصراع كبير بين قطبين متنافرين، ولم يستطع إلا في النهاية أن يوفق بين القطبين بأن قضى على أحدهما[4]. فكبح جماح نفسه، وأصبح المدافع الأول عن المسيحية، والزعيم الفكري لها، وقد تحكم سببان في اختياره: استحالة قبوله بإيمان مفروض، غير مبني على العقل، ومسألة الشر التي ستشغله طيلة حياته[5].

---

1- تعرف أيضاً بـ (طاغشت Tagaste) في شمال إفريقيا. ينظر، بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص 15. وتعرف أيضاً بـ (تاغسطا) المعروفة اليوم بسوق أخرس بالجزائر. ينظر، الخوري أسقف يوحنا الحلو، مقدمة تعريب، اعترافات القديس أغوسطين لأغوسطين، دار المشرق، بيروت، ط 8، 2007 م، ص1.

2- كامل: فؤاد، والعشري: جلال، والصادق: عبد الرشيد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963، ص74.

3- ينظر، المرجع نفسه، ص74. وكذلك ينظر، العوا د. عادل، المذاهب الفلسفية، ص71، الهامش.

4- ينظر، بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص15.

5- طرابيشي: جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1997 م، ص117.

لقد استولت على فكر أغوسطين ثقافات متعددة، فالنصوص الدينية المسيحية إلى جانب الثقافة اليونانية، وكذلك الثقافة الفارسية السورية التي تسمّت باسم المانوية، والتي اعتنقها القديس أغوسطين فترة طويلة من الزمن، ومع كل هذه الثقافات، كانت هنالك الثقافة اللاتينية التي ظهرت لديه مزاجاً فردياً ونظرة سياسية، وقد حاول الجمع بين هذه الثقافات كلها في نفسه[1].

**مؤلفاته:**

لقد بلغت مؤلفات أغوسطين نحو مائتين وأربعين كتاباً، وتميزت بالأسلوب الأدبي اللاتيني المتين والتفسير بالإلهيات والفلسفة، ولكنْ؛ تنقصها الدقة في بعض المواضيع الفلسفية[2]. أما مايحضرنا من مؤلفاته؛ فمحاوراته الفلسفية الثلاث، والتي كتبها سنة 386 م، وهي (الرد على الأكاديميين)، (وفي النظام) و (مناجاة النفس)، وقد كتب محاورته الرابعة سنة 387م، وهي:

(الحياة السعيدة)[3]. كتب في ميلانو حول (النفس الخالدة) الذي يبحث فيه عن الأسس العقلية للإيمان، وصنف في تلك الفترة كتباً فلسفية وبيانية. (وحينما رجع إلى بلده. صنف ... لها أخلاق الكنيسة الكاثوليكية وأخلاق المنانويين)، وهو مؤلف يتطرق في (شرط سفر التكوين رداً على المانويين)، وآخر في (حرية الاختيار) الذي تطرق فيه إلى مسألة الشر. ثم خطر له أن يؤرخ سيرته الذاتية... فوضع كتابه المشهور تحت عنوان (الاعترافات) نحو سنة 400 م، ويعتبر هذا الكتاب من الكتب المعروفة في الآداب العالمية[4].

ومن أهم مؤلفاته وأكثرها اتساعاً كتاب (الثالوث) الذي كتب ما بين عامي: (399 ـ 419 م)، وهو دراسة حول عقيدة الثالوث. وكتاب (مدينة الله)، ويشرح فيه الظروف التي أحاطت بالمسيحية، بسبب فساد روما. فقد نقد الوثنية في مقالاته العشر الأولى، وعرض في الاثنتا عشر مقالاً الأخرى للتأريخ العام ومغزاه[5]. وأما آخر مؤلفاته؛ فكان كتاب

---

1- بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص16.

2- جونو أدوار الفلسفة الوسيطية، ترجمة د. علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1979 م، ص31.

3- ينظر، طرابيشي: جورج، معجم الفلاسفة، ص119.

4- ينظر، د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1946، ص21.

5- ينظر، فريس جان كلود، القديس أوغسطين، ترجمة عفيف رزق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سلسلة أعلام الفكر العالمي (د.ت)، ص21.

(الاستدراكات)، وقد راجع فيه كل آرائه ومؤلفاته، وأصدر حكمه الأخير بالإقرار أو الرفض.

ومن جملة استدراكاته أنه رأى مبالغته في الثناء والمدح.

**فلسفته:**

إن أولى المشاكل التي عالجها أغوسطين هي المشكلة الأخلاقية. مما جعله يلجأ إلى الميتافيزيقيا؛ ليرتب على ضوئها فهم العقائد الدينية وارتباطها بالمسائل الأخلاقية، فأقر بأن التعقل هو المؤدي إلى الإيمان، وأن الحكمة تأتي عن طريق الإيمان، وبداية استقصائها عن طريق التعقل، وقد برز منهجه هذا من خلال كتابه (الثالوث)[1].

لقد تحول: (الفكر المسيحي العقائدي تأثير (القديس أوغسطين) بوجه خاص إلى فلسفة كلامية (سكولاستيك) في العصر الوسيط. وغدا آباء الكنيسة مصدر وحي الفلاسفة والمتكلمين)[2]. ولقد تصدى أوغسطين لمناقشة (بيلاج)[3] (مناقشة دقيقة......... وسعى أوغسطين إلى التوفيق بين فكرة (اللطف الرباني) و(القدر الأزلي) و(العلم الإلهي) الميت وبين حرية الإنسان. ووجد أن (اللطف) حر، وأن القدر مطلق، وأن الناس جميعاً قد أخطؤوا في شخص آدم، وأن نجاة النخبة المصطفاة من البشر إنما تتم بهيئة ربانية، ورحمة الهيئة، كل ذلك في إطار منظومة تركيب عسير.)[4]

إن فلسفة أغوسطين فلسفة إشراقية، فهو كما يرى زيعور يستعين بأفلاطونيته المحدثة، فيلجأ إلى نظرية الإشراق، فيقول إن هناك نوراً أزلياً أبدياً هو الشمس الذي نستطيع من خلالها أن ندرك الحقائق. وهذه الحقائق الموجودة في النفس هي فيض من النور الأول، وهو الله أو من (Logos) كلمة الله[5]. لقد تبنى أوغسطين نظرية الفيض الأفلوطينية، واعتبرها حلاً لمشكلة العلاقة بين الله ومخلوقاته. فيرى أوغسطين أن فيض

---

1- ينظر، الموسوعة الفلسفية المختصر، ص75.

2- العوا د. عادل، المذاهب الفلسفية، ص72.

3- وهو راهب ورع، قدم روما سنة 383 م، وجاء ببدعة تحارب مبدأ (اللطف الرباني)، وتكلم عن حرية اختيار الإنسان، وأنه ليس بحاجة إلى هذا اللطف، طالما ان الله تعالى منحه عقلاً، يعرف بموجبه القانون الإلهي والمذهب الصالح، ينظر، المرجع السابق، ص72.

4- المرجع نفسه، ص72.

5- زيعور د. علي، أوغسطين (مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية)، دار اقرأ، بيروت.

النور الإلهي قد تجسد في الكلمة التي بها خلق الله سائر مخلوقاته، فالكلمة هو الواسطة بين الله وخلقه، والكلمة هي السيد المسيح الذي به خلق الله الموجودات، وبه عرف الملائكة، وعن طريق (الاستدلال) نتعرف على كل الموجودات، لا بواسطة الحواس والانفعالات. والعالم العقلي هو عالم الحقائق الأزلية كحقائق المنطق وحقائق العلوم. والمعرفة هنا أبلغ من المعرفة الحسية. هذا ليس بمعنى أن العالم الحسي باطل - كما هو عند الشكاك، بل قال: إن له حقيقة ووجوداً - أي المعرفة الحسية - وأعطى لها كل ما لها من قيمة في اكتشاف المعرفة. إلا أنه يؤكد على أن المعرفة الحسية غير وافية، كونها تؤدي فقط إلى الإيمان، لا إلى العلم. وكأنه كان متفقاً مع الفلاسفة الأفلاطونيين. سواء المحدثون أو القدماء[1]. وقد نقل الدكتور يوسف كرم قولاً لأوغسطين نصه: (إن الله شمس النفس)، وبتعبير آخر، إنه الحكم الكلي والضروري على المخلوقات، وندرك به الحقائق الأزلية والأبدية يأتينا من الله مرئي لنا أكثر من مخلوقاته المادية)، ونرى المعاني الجزئية والمعاني الكلية والمبادئ (الضرورية)، كما أخذناها وقلدها يعود ذلك مالبرانش[2].

لقد أشار أوغسطين إلى أن في مخلوقات الله تعالى شيئان لم يخضعا لسنة الزمن؛ حيث يقول: (أجد في خليقتك شيئين لم تخضعهما لسنّة الزمن، وإن كانا غير متساويين لك في الأزل: أحدهما: كامل إلى حد لا يفتأ يتمتع بك، ولا يطرأ عليه أدنى تبديل، لا يتغير مع أنه قابل للتغير، يتمتع بأزليتك وثباتك، والآخر لا شكل له، ولا يستطيع أن ينتقل من شكل إلى آخر، لا من حيث الحركة، ولا من حيث السكون، ولا تأثير للزمن عليه بيد أنك لم تدعه في هذه اللاشكلية؛ لأنك منذ البدء خلقت "في البدء" السماء والأرض اللتين تكلمت عنهما سابقاً.)[3]. أما الشيء الأول الذي تحدث عنه أغوسطين: فهو الكلمة أي كلمة الله، وهي واهبة الشكل للشيء الآخر الذي هو المادة الأولى (الهيولى)، وبالرغم من اعتراف أغوسطين بقدم المادة إلا أنه يرى عبثيتها، ولا شكل لها إلا ما تستمده من الشيء الآخر الذي هو الكلمة الذي بواسطته توهب الأشكال لهذه المادة، بل إن هذه الطبيعة الخالدة التي هي كلمة الله كما يقول أغوسطين (لا تعرف طبيعة أسمى من طبيعتها سوى طبيعة الله، خالق الكون، وخالقها، وإن تلك الأرواح السماوية لا تأخذ الحياة السعيدة

---

1- ينظر، بدوي د . عبد الرحمن فلسفة القرون الوسطى، ص24. /ط1، 1983 م، ص209.

2- د . يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص40.

3- أوغسطين، اعترافات القديس أغوسطينوس، تعريب، الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط8. 2007. ص273.

ونور العقل والحقيقة إلا من حيث تأتينا، وهو تعليم مطابق لكلام الإنجيل القائل "كان رجل مرسل من الله يدعى يوحنا، لقد جاء ليشهد للنور، وكان النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتٍ إلى العالم" (يوحنا، 1: 6 ـ 9) إن هذا المقطع يبين بوضوح أن النفس العاقلة أو العقلانية كما هي في القديس يوحنا لا تستطيع أن تكون نورها لذاتها، ولا تنير إلا بمشاركتها في النور الحقيقي. يوحنا ذاته يشهد لهذا بقوله:" وأخذنا كلنا من ملئه" (يوحنا 1: 16))[1]. فالمسيح كلمة الله هو الواسطة بين الله ومخلوقاته. وكل المخلوقات تستمد منه نورها. وهذه النظرية الإشراقية: (ليست طريقاً للمعرفة فحسب بل هي أيضاً وسيلة للبلوغ إلى السعادة. فالمعرفة الحقة: هي معرفة الحقائق النورية عن المعلم الداخلي، وأساس هذه الحقائق وجود الله ـ تعالى ـ يكشف الله عن نفسه داخل الفرد، وتتم لهذا الأخير معرفته به. وفي هذه المعرفة كذلك، توجد السعادة الحقيقية، بعد أن يغمر النور الداخلي النفس بالفرح والنشوة، وهنا يتفق أوغسطين مع الإمام الغزالي في جعلهما موضوع المعرفة و السعادة في آن واحد[2].

ويرى أوغسطين أن ما يصل إليه المرء عن طريق الحس، وما نسميه بالمحسوس لا يكف لحظة واحدة عن التغيير، فالحقيقة ضرورية وثابتة، لا تتغير، لكنْ؛ لا شيء ضروري أو ثابت لا يتغير في النظام الحسي، ومن ثم؛ فإن الأشياء الحسية لا يمكن أن تؤدي بنا إلى أية حقيقة، وإن هذه الفكرة مألوفة وشائعة عند جميع المدارس الأوغسطينية والعلم اليقيني ممكن، ولكنْ: لا شيء في عالم الأشياء المادية يصلح لأن يكون أساساً لمثل هذا العالم اليقيني، ومن هنا؛ فإنه لا يعتمد على وجود هذه الأشياء "بفضل القوة النشطة للعقل الفعال" يجرد هذا العقل الصور الكلية من الجزئي، والأنواع العقلية من الأنواع المحسوسة، والماهيات من الأشياء الموجودة بالفعل، وعلى هذا؛ فإنه من المؤكد أن الكليات والأنواع العقلية وماهيات الأشياء لا ترتبط بأي شيء موجود بالفعل، بل إنما على العكس لا تكترث تماماً بوجود أو عدم وجود الأشياء، وهي لا تحسب حساباً لزمان أو مكان، لدرجة أن وجود الشيء أو عدم وجوده لا علاقة له بمعرفتنا به[3].

---

1- أوغسطين مدينة الله، تعريب: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2006، المجلد الأول/ ص459.

2- ينظر، حسن حنفي ترجمة نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1978 م، ص 27.

3- جلسون آتين هنري، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة، وأيضاً ط3، الكويت، 1996 م، ص 294.

- ويشير أيضاً إلى ذلك، فيقول: وليس المقصود هو الوجود الفعلي، ولن يكون في هذه الحالة خالصاً أو ممكناً يمكن معرفته، بل سيكون هذا المضمون شيئاً ضرورياً ثابتاً، لا يتغير، أو هو حقيقة أبدية[1]. هذه الحقيقة الأبدية قد تجسدت في الكلمة؛ لتظهر على هيئة إنسان، يكون بيننا، وهو السيد المسيح. وبهذا؛ نرى كيف أن أوغسطين يربط بين الحقيقة الدينية والمفاهيم الفلسفية، فيضرب لنا مثلاً حسياً عن إدراكنا لله، فيقول: (ندرك في الله، كما في الشمس ثلاثة أشياء: وجودها ولمعانها ونورها. وفي هذا الإله العجيب الذي تسعى إلى أن تدركه ترى ثلاثة أيضاً: من هو وكيف هو ثم الشخص الذي يسعنا أن ندركه عندما لا تعود تفرح بما في الأرض.)[2] والسؤال الأول من هو سؤال عن الذات العلية، والسؤال الثاني: كيف هو سؤال عن صفاته، وأخصها القدم الذاتي، والسؤال الثالث: عن الشخص الذي يسعنا أن ندركه، هو النور الإلهي والكلمة الإلهية و الواسطة بين الله ومخلوقاته، ذلك النور الذي تشخص في شخص السيد المسيح. فهو ما يسعنا إدراكه؛ لأنه صار بشراً، وسكن بيننا، كما في الإنجيل، فالعقل والنقل يقضان إلى حقيقة واحدة، وهي أن الكلمة الإلهية قد تجسدت في شخص يسوع المسيح، وهذا لا يبتعد كثيراً عن آيات في القرآن الكريم تشير إلى أن كلمة الله التي ألقاها إلى مريم كانت هي عيسى بن مريم عليه السلام.

وكان لهذه الفكرة أثر كبير في متصوفة الإسلام، لا سيما الحلاج، وابن عربي الذي جعل من كل نبي كلمة، وعزا إلى الإنسان الكامل لفظ الكلمة بأل التعريف تمييزاً له عن غيره من الموجودات.

---

1- جلسون آتين، روح الفلسفة المسيحية، ص294.

2- أوغسطين، خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، تعريب الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت،ط7. 2004 م، ص373.

## المبحث الثالث:

# القديس أنسلم ومدلولات الكلمة واللوغوس عنده.

### المطلب الأول: حياته:

ولد القديس أنسلم في مدينة أوستا في شمال إيطاليا في أواخر سنة 1033م. ودرس دراسته الأولى في مدارس البتركية.

وتبعاً لهذه الدراسة الدينية أراد أن يكون أحد رجال الدين، وساعدته أمه على هذا الاتجاه. أما أبوه؛ فقد كان معارضاً أشد المعارضة في دخوله في زمرة رجال الدين. فلما ماتت والدته انصرف عن الدين، واتجه إلى الحياة العامة. عانى في تلك الفترة التي انتقل فيها من الطفولة إلى الشباب، أزمة عنيفة هي التي تشاهد دائماً في هذه السن عند رجال الفكر، مهما تكن التربية والوسط الذي ينشؤون فيه، وكانت نتيجة هذه الأزمة أن عكف أنسلم على الحياة المادية، وانصرف عن كل تفكير في الدين)[1].

وهكذا كانت بدايات القديس أنسلم، لكنه بدأ عهداً جديداً بعد العشرين هو طور التنقل والارتحال، فقد ارتحل إلى فرنسا، وتنقل في مدنها للدراسة، ثم دخل دير (بك)، واستمع إلى تعاليم (الانغران) الإيطالي، وأخذ عنه، وخلفه في التعليم، فطار صيته في فرنسا وإنكلترة، وعين سنة 1093 م رئيس أساقفة (كانتربري)، وشغل هذا المنصب حتى وفاته سنة 1109 م[2].

يعد القديس انسلم أشهر مفكري القرن الحادي عشر. اعتنق الحل (الأفلاطوني) في مسألة الكليات، ووجد أن فكرة الإنسان، الإنسان بالذات، تعلو على البشر كافة، وإن الأفراد كلهم يشتركون في هذه الفكرة (الكلية)، ومنها يستمدون ذاتهم وخصالهم. وقد تأثر بالـ (الأوغسطينية) في بحث ذات الله وصفاته. والتي ببرهان على وجوده بناه على الانتقال من الفكرة إلى الوجود. أي الانتقال الذي تضمره كل نزعة واقعية. فعرف هذا البرهان باسم "الدليل الوجودي" أو (الأنتولوجي)[3]، والمهم في تعليم انسلم أنه أتى بمذهب جديد.

---

1- د. بدوي عبد الرحمن، فلسفة لعصور الوسطى، ص65.

2- ينظر، العوا د. عادل المذاهب الفلسفية، ص214، الهامش.

3- المرجع نفسه، ص214.

فبينما كان مواطنه لانفران يدرّس عن طريق الكتب المقدسة وحدها، نرى انسلم يدخل إلى جانبه تدريساً عقلياً خالصاً[4].

ويذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي اختلاف المؤرخين في تحديد أصل القديس انسلم، ويرجع ذلك الاختلاف للتعصب العرقي، فالإيطاليون يجعلونه إيطالياً، ولد في مدينة أوستا الإيطالية، ويستشهدون بالأشعار التي قيلت في موته. بينما يقول الألمان إنه أول فيلسوف من دم ألماني خالص. لأن أجداده من البرغنديين، كما أن أمه لومباردية برغندية ـ وإن كان من حيث الثقافة فرنسياً، من حيث نهاية حياته إنجليزياً[1]. وله كتاب مناجاة[2]، وأهم مؤلفاته، كتاب "في الحقيقة" وكتاب "في التثليث". مات في إنكلترا عام 1109 م[3].

فلسفته:

لقد قامت فلسفة القديس انسلم على التوفيق بين العقل والإيمان فقد حاول التوفيق بين مذهبين كانا سائدين في عصره مذهب الديالكتيك ومذهب اللاهوت، أما أصحاب المذهب الأول؛ (فقد أرادوا تحكيم العقل في العقيدة، وأنكروا على هذا الطريق كثيراً من المعتقدات التي تعتمد على الوحي دون العقل. مثل فكرة الافخارستيا[4]، كما أنكروا اليوم الآخر. وبالجملة؛ أنكروا كل الأفكار التي تتصل بالعقيدة من حيث هي عقيدة دون أن تكون قابلة للبرهنة العقلية. وكان من أشد أنصار هذه الحركة ـ الاسميون)[5]، وهؤلاء أصحاب النزعة العقلية في الفكر المسيحي نجد لهم شبهاً في طريقة التفكير في الفكر الإسلامي تمثل في المعتزلة الذين كانوا كذلك أصحاب نزعة عقلية حتى في تعاملهم مع النصوص وفي قضايا العقيدة الأخرى، أما الحركة الأخرى المضادة للديالكتيين؛ فهم اللاهوتيين، وقاد هذه الحركة "بطريك دمياني" (الذي حمل على فلسفة أرسطو حملة شديدة، كما حمل على الفلسفة بوجه عام.

---

4- بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص66.

1- بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ض66.

2- ينظر، المرجع نفسه، ص69.

3- المرجع نفسه، ص66.

4- طقس من طقوس الكنيسة الكاثوليكية مدلوله أن يتحول الخبز والنبيذ إلى جسم المسيح ودمه تحويلاً بالفعل والجوهر. بعد تلاوة صلوات وأدعية خاصة.

5- المرجع السابق، ص 66 ـ 67.

وقال بعدم إمكان مبدأ التناقض، وببطلان فكرة العليّة؛ لأن العلة الأولى والأخيرة هي الله ـ والله حرٌ حرية مطلقة. وإرادته يمكن أن تصل إلى حد عدم إحداث ما حدث. وهذه الظاهرة نفسها هي التي نجدها في الفلسفة الإسلامية في نفس الوقت عند الأشاعرة.)[1] وهذا المنهج الوسطي الذي اتبعه القديس انسلم جعله متميزاً، فإنه يرى (أن الديالكتيين مخطؤون: لأنه لا بد من البدء أولاً بالإيمان، وليس العقل بأسبق على الإيمان، ولا يمكن العقل أن يؤدي وحده إلى الإيمان. وهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، قال إن رجال اللاهوت يرتكبون إهمالاً شنيعاً حين ينصرفون عن تعقل مضمون الإيمان، والواقع أنه لا بد من الإيمان، لكي يتعقل مضمون هذا الإيمان. وهذا ما يفهم من قوله: إنني لا أبحث من أجل الإيمان، بل أؤمن لا تعقل. فهو يأخذ على الديالكتيين ادعاءهم، كما يأخذ على اللاهوتيين إهمالهم.)[2]، وإذا ما أردنا أن نفهم بدقة منهج القديس انسلم علينا تدقيق النظر في موقفه من العقل والإيمان، فهو (لم يضع حداً معيناً يقف عنده العقل، بل جعل الميدانيين مختلطين. فإذا قلنا إن العقل يبدأ بعد الإيمان، فهل يستطيع العقل أن يجعل عقلياً كل ما هو إيماني؟ الواقع أن انسلم لم يكن شاعراً بما شعر به القديس توما من بعد، الا وهو وجوب التفرقة بين ميدانيين، ميدان يشترك فيه العقل والنقل، وآخر لا يستطيع العقل أن يلجه؛ لأنه من اختصاص الإيمان وحده. ولهذا؛ نرى انسلم لا يقف دون تعقل الأشياء التي سيعدها القديس توما خاصة للنقل، فيحاول أن يعقل فكرة التجسد وفكر الأفخارستية وفكرة الثالوث، مع أن هذه الأشياء خاصة ـ في نظر القديس توما ـ بالإيمان، ولا يمكن أن يبرهن عليها عن طريق العقل)[3].

إن هذا الموقف العقلي للقديس انسلم جعل فكرة الله (في رأي انسلم فكرة مشتركة بين المؤمن وغير المؤمن؛ لأنها "مطبوعة في الإنسان" بالوحي الأول. وإن فكرة وجود الله موجودة ضمناً في فكرة الله ذاته.)[4] إلا أن هذه الفكرة وجدت فقداً من قبل الراهب كونيلون الذي اعترض على القديس انسلم، وأبان أن من المتعذر أن نستنتج الوجود من الفكرة، فقال: هل أستطيع أن أخلص من فكرة "أجمل جزيرة" إلى أن هذه الجزيرة موجودة[5] ؟ غير أن القديس انسلم يسوق أدلة عقلية يبرهن فيها على وجود الله تعالى، وهي تقوم على أمرين:

---

1- المرجع نفسه، ص 67.

2- بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص67.

3- المرجع نفسه، ص 67 ـ 68.

4- العوّا د. عادل، المذاهب الفلسفية، ص214.

5- المرجع نفسه، ص215.

أ ـ أن الكائنات مختلفة من حيث درجة الكمال.

ب ـ إن اختلافها في الكمال إنما يرجح إلى مشاركتها في كمال أكبر، وهو الله[1].

ولمعرفة مفهوم اللوغوس عند القديس انسلم يجب التسلسل في معرفة براهينه على وجود الله تعالى الذي يتوسط اللوغوس بينه وبين مخلوقاته. فالبرهان الأول: يقوم على فكرة الخير، ومفاده كما يقول انسلم (إن الناس يعشقون الخير، والكائنات تصبو إلى تحقيق الخير. إلا أن مقدار الخير يختلف بين الناس. والآن، فإن كل خير لا بد له من علة. فهل هناك علل مختلفة لكل خير؟ أم ثمة علة واحدة لجميع أنواع الخير.... ولا بد أن يكون مرجعه وجود خير أسمى أو مطلق. وهذا الخير المطلق أسمى من جميع أنواع الخير. ذلك لأنه لا بد من التفرقة بين ما هو خير بذاته، وما هو خير بغيره...

فالخير بذاته أشرف جميع أنواع الخير التي بغيرها. هناك – إذن – خير مطلق، هو أسمى درجة من الوجود، وهو الكائن الأكبر. وعلى ذلك؛ فالخير المطلق هو الوجود الأكبر، وهو الله.)[2]. وهنا إله انسلم لا يختلف عن إله أفلاطون الذي هو خير مطلق كذلك.

أما البرهان الثاني: فهو يقوم على فكرة الوجود، حيث يرى انسلم أن الأشياء تشترك في (كمال عام تام هو الوجود، ولكل موجود علة. ذلك لأن الأشياء ممكنة، وليست واجبة، أما الواجب؛ فهو وحده الذي يمكن أن يعدّ بلا علة. ولكن العلة لجميع هذه الموجودات موجود واحد أول. وهذا الموجود الأول هو لله. وهذا البرهان يسمى بالبرهان عن طريق الواجب والممكن.....وبهذا؛ نصل إلى موجود بذاته إليه ترجع الأشياء، وهذا الموجود بذاته هو الله.)[3] وهذا الدليل يقترب من وحدة الوجود التي ترى أنه لا موجود على الحقيقة إلا الموجود الأول، وأن بقية الموجودات أعراض لهذا الموجود.

أما البرهان الثالث: فهو يقوم (على فكرة الكمال في الكائنات، فإن من المُسَلَّمْ به أن بعض الكائنات أكمل من بعض، فليس من شك أن الإنسان أكمل من الحيوان. وإن لم يسلم الإنسان بهذا، لما استحق أن يكون إنساناً. فهناك – إذن – اختلاف في درجات الكمال. والمسألة هي: هل ترتفع درجات الكمال إلى غير نهاية؟ أم تقف عند حد؟ أم توجد

---

1- ينظر، بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص 69.

2- ينظر، المرجع نفسه، ص 69 ـ 70، بتصرف.

3- المرجع نفسه، ص70.

كائنات متعددة كاملة بذاته؟ إذا قلنا إن درجات الكمال ترتفع إلى غير نهاية، لوقعنا في تناقض، أو على الأقل؛ نرى من المستحيل أن تكون الكائنات غير متناهية في الكمال. وإن قلنا بوجود جملة كائنات متساوية في الكمال، وليس هناك كائن أعلى، فإن هناك صفة مشتركة، وهي أن الكائنات جميعاً أكمل الأشياء. وهذا الكمال المشترك إما أن يرجع إلى ماهيتها، وحينئذٍ ستكون واحدة ما دامت ماهيتها واحدة، وأما أن يرجع إلى شيء غير الماهية، وهذا الشيء سيكون كمالاً أكبر من كل هذه الكمالات. فلا بد - إذن - من وجود كمال أعلى هو الكمال الأول. وهو الله. وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الكمال في داخل دائرة محدودة من الكائنات المتصاعدة في الكمال.)[1] وهذا الكمال لا ينفك عن الخير وعن صفة الوجود الواجبة، وهو يشبه دليل بطلان التسلسل في الأشياء عند المتكلمين.

وأما البرهان الرابع والذي هو مثار جدل كبير عند القدماء والمحدثين، فأما البرهان؛ فهو يقوم (على أن لدى كل إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجوداً أكمل منه. وهذه حقيقة إيمانية، يقدمها لنا الإيمان، ويجعلنا نؤمن بها، ولكنْ: يبقى علينا بعد ذلك أن نثبت أن هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة أيضاً في الخارج)[2]، وهذا شبيه بنظرية المثل التي قال بها أفلاطون إلا أن هذا الموجود كيف يمكن أن تحيط به الفكرة والمثال، وهو أعلى وأسمى كمالاً من سائر الموجودات. لقد واجه برهان انسلم هذا انتقاداً من قبل جونيلون: Gaunilon (الذي قال في رده على انسلم: ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن بموجود حقيقة، وإلا لما أمكن الخطأ. فنحن نتصور كثيراً من الأشياء التي لا توجد، ولا يمكن أن توجد. ولا يكفي تصور الماهية لكي يثبت الوجود المحيط فيها.)[3].

ومدار الخلاف بينهما أن حونيلون يرى أن الماهية شيء، والوجود شيء آخر، وهو ما يراه انسلم أيضاً، إلا أن انسلم يستثني هذه الحالة، وهي حالة الله تعالى، فيرى أن الوجود عين الماهية، وهذا منشأ الخلاف.

(وتبعاً لانقسام المذاهب الفلسفية إلى واقعية ولفظية. فالمذاهب التي تجعل الوجود هو وجود الماهيا ت وتقول: إن الماهيات أشرف مراتب الوجود - هي التي تؤمن بمثل هذه

---

1- بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص 70 ـ 71.

2- المرجع نفسه، ص 71.

3- المرجع نفسه، ص 72 ـ 73.

الحجة. أما المذاهب التي لا تجعل الوجود الذهني دليلاً على الوجود الخارجي - وهي الواقعية -؛ فتقول إن هذه خطأ منطقي، هو المصادرة على المطلوب الأول. لذلك نجد ديكارت ومالبرانش وليبنتز يقولان - بهذه الحجة، ويعتبرانها منطقية صحيحة.... ثم وجدت هذه الحجة معارضاً قوياً في شخص كنت، فنقدها نقداً عنيفاً، وأظهر ما فيها من خطأ منطقي.)[1] ومن وجود الله تعالى إلى صفاته، تتضح لنا فلسفة انسلم في الكلمة.

- الكلمة واللوغوس في فلسفة القديس انسلم -

يرى القديس انسلم أن (الوجود الحقيقي هو الوجود بالذات، أما الوجود الآخر؛ فليس حقيقياً بل هو وجود مستعار. وإذا قورن الوجود بالغير بالوجود بالذات، كان الوجود الأول عدماً بالنسبة للوجود الآخر. إلا أن القديس انسلم لا يريد آن يقول بأن العالم إذا وجد من العدم لم يكن من قبل موجوداً على نحو من الأنحاء. إنما وجد العالم من قبل في إرادة الله، وفي علم الله، وذلك عن طريق "الكلمة". وهنا يقسم القديس انسلم الكلام إلى عدة أنواع: تتلخص في ثلاثة:

(أ) الكلام الذي هو ألفاظ، تظهر في الخارج.

(ب) الكلام الذي هو تصور للكلام، وهو باطن.

(جـ) الكلام الذي هو تصور حقائق الأشياء بالعقل فقط، وهذا ما يسمى باسم الكلام النفسي.)[2]، فالكلام عند المسيحيين هو علم الله بالإيجاد، وإرادته لهذا الإيجاد، وليس متصلاً بأوامره ونواهيه، كما عند المسلمين، لا سيما المتكلمين الذين ذهبوا إلى أن كلام الله هو تلك الأوامر والنواهي التي يلقيها الله نفسياً في نفوس الملائكة، ثم ينقلها الملائكة في صورة كلام البشر إلى من يختاره الله[3].

وإذا كان الكلام هو علم الله بالإيجاد وإرادته لهذا الإيجاد والعلم والإرادة صفتان من صفات الله تعالى، فهل هنالك فرق في الصفات التي تضاف إلى الموجود بذاته، والتي تضاف إلى الموجود بغيره؟

(يقول القديس انسلم بوجود التفرقة بين الصفات التي تضاف إلى الموجود بالذات وتلك التي تضاف إلى الموجود بالغير. ففي الحالة الأخيرة تطلق عليه على طريق فعل الملك، بينما

---

1- بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص 73.

2- ينظر، المرجع نفسه، ص75.

3- ينظر، المرجع نفسه، ص 75 - 76.

في الحالة الأولى على طريق فعل الكينونة. فالعدل حين يطلق على الإنسان، فمعنى ذلك أن للإنسان صفة العدل، أما بالنسبة إلى الله: فيقال أن الله هو هو العدل. وقولنا: "هو هو" - للدلالة على الوجود، باعتبار أن هذه الصفة وجودية - فهذا هو الشرط الأول في صفات الله. والشرط الثاني: هو أن هذه الصفات مطلقة. وليست بالنسبة إلى صفات الموجودات، بل تقال مطلقاً، وبذاتها.)[1]

- يعني أنها موجودة، وإن لم يكن هنالك شيء موجود، فهي موجودة.

(فإذا لم يكن شيء ما من الأشياء موجوداً، لكانت صفات الله موجودة أيضاً. والشرط الثالث: لا ينسب إلى الله إلا ما هو كمال.

فإذا وجد شيء أقل كمالاً من شيء آخر، فلا ينبغي أن ينسب إلى الله الشيء الأول، بل ينسب إليه الشيء الآخر، فحسب.)[2]

ففي حين تتوافر هذه الشروط في الصفات التي هي للموجود بذاته، وهو الله، فإننا نجدها ترجع بحسب انسلم إلى سبع صفات: (هي الحياة والقدرة والعلم والحق والعدل والبقاء والخير. فيجب أن يكون الله باقياً؛ لأنه كل شيء، ولا يجري عليه الزمان، بل هو أصل الزمان. كما أن قدرة الله ليست محدودة بشيء، بل توجد في كل مكان، والله موجود في كل جزء. وهذه الصفات كلها عين الذات، وليست صفات مستقلة عن الذات.)[3] وهذا ما ذهبت إليه المعتزلة من بعد، فقالوا بأن صفات الله تعالى هو عين ذاته. (فجوهر الله إذن واحدٌ، وإن تعددت صفاته؛ لأن الوجود بالنسبة إلى بقاء الله. فما دمنا وصفنا الماهية، فقد وصفنا الوجود والوجود باقٍ ما بقيت الماهية.)[4].

وأما الإنسان الذي هو موجود بغيره؛ فإنه يعقل ذاته، ويتذكر ذاته، ويحب ذاته، وهذه المزايا إذا ما تواجدت في الإنسان، فإنه يكون على صورة الله، وهو خليفته في أرضه، وهو البذرة الأولى التي منها وبها أوجد الله الموجودات، وهو الكلمة واللوغوس، وهذا الإنسان الذي به يتشكل ثالوث الطبيعة الإنسانية، فيصبح صورة الله وفقاً لما يروى "أن الله خلق آدم على صورته" وآدم عليه السلام أقرب ما يكون إلى المسيح عيسى عليه السلام، فكلاهما خلقا

---

1- بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص 76.

2- المرجع نفسه، ص 76.

3- المرجع نفسه، ص 76.

4- بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة القرون الوسطى، ص 76 - 77.

من دون أب، وكلاهما يشتركان من كونهما الكلمة التي بها خلق الله الموجودات، فآدم عليه السلام عن طريق السنن الطبيعية التي بها يتكاثر الناس. وعيسى عليه السلام عن طريق المحبة التي بها يصبح الإنسان إنساناً. وهذه الأفكار حول مفهوم الكلمة لم يكن القديس انسلم ابتكرها، ولكنه تابع في ذلك القديس أوغسطين (وإذا انتقلنا إلى الإنسان، وجدنا القديس انسلم يتبع القديس أوغسطين، ويكتفي بأن يقول ببعض ما قال به القديس أوغسطين من قبل، إن الإنسان يتذكر ذاته، ويعقل ذاته، ويحب ذاته، وهذه هي صورة الثالوث في الطبيعة الإنسانية. فكان الإنسان يحتوي على صورة الله.)[1].

ويسوق انسلم أدلة كثيرة على وجود الله تعالى، كل هذه الأدلة[2] بمثابة نتيجة لمقدمات، ساقها نحو الخير والكمال والوجود والترقي. في كل ذلك يؤدي إلى وجود الخير المطلق والكمال المطلق والوجود المطلق، وهو الله تعالى. ونتيجة لذلك فإن هناك علاقة بين الخير والخير المطلق، والكمال والكمال المطلق، والوجود والوجود المطلق. هذه العلاقة يحكمها قانون طبيعي أو مفروض على الطبيعة، وهو الكلمة واللوغوس الذي به صار الإنسان موجوداً.

**مشكلة الكليات عند القديس انسلم:**

ينطلق القديس انسلم في مسألة الكليات من أساسين: الأول منطقي، والثاني لاهوتي، ففي رأيه أن من لم يؤمن بأن أفراد الإنسانية يدخلون تحت نوع واحد، وهو الإنسان، فإنه من الصعب عليه أن يؤمن بوجود أقانيم ثلاثة في الله الواحد، فيستدعي لذلك المساس بعقيدة الثالوث، وهي أهم مرتكزات العقيدة المسيحية. فالوجود الحقيقي عند انسلم هو وجود الأجناس والأنواع فيها تكون الكليات، فكل إنسان هو جزء من كل الذي هو النوع الذي يندرج تحته، وكل نوع هو جزء من كل الذي هو الجنس الذي يندرج تحته، فكل إنسان هو جزء من الإنسانية التي هي النوع، وهو أيضاً يندرج تحت مفهوم أعم هو الجنس التي تدخل تحته الأنواع، فلهذه الكليات وجوداً في الخارج، كما لها وجود في الذهن، فمن خلال نظرة انسلم إلى الكليات ووجودها الذهني والحقيقي أقام حجته أو برهانه الوجودي الذي يقوم على أن الوجود الذهني هو وجود حقيقي، والنسبة المتحققة في كمال الوجود لحقيقي هي ذات النسبة المتحققة في الوجود الذهني[3].

---

1- المرجع نفسه، ص 77.

2- حول هذه الأدلة، ينظر، يوسف كرم، البرهنة على وجود الله، مقالة على شبكة الإنترنت ص 1 ـ 4.

3- ينظر بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص 77 ـ 78.

## المبحث الرابع:

## بطرس أبيلارد ومدلولات الكلمة واللوغوس عنده.

يعد أبيلارد بلا شك من أهم فلاسفة المسيحية في تلك الفترة. فقد (ولد بطرس ابيلارد سنة 1079 في مدينة باليه "Pallet" بالقرب من نانت "Nantes" ودرس أولاً دراسة أدبية، لأن والده كان مولعاً بهذه الدراسة، ولو أن والده أراد منها أن تكون مقدمة لدخوله في السلك العسكري. إلا أن ابيلارد اتجه إلى الناحية العلمية، وإن لازمته الروح العسكرية في الناحية العلمية. بدأ أبيلارد دراسته بالمنطق، فدرس على يد أحد كبار المنطقيين في ذلك الحين، وهو جيوم دو ثلمبو - الذي كان يدرس في نوتردام. وكان واقعياً متطرفاً.)[1] تعرض إلى مجمع كنسي، فأنكروا عليه بعض أقواله، فاحتكم إلى البابا، فحكم بسكوته.

(اشتهر أبيلارد بأنه أعظم جدلي في عصره. كان مؤمناً، يقدم النقل على العقل، ولكنه كان مثقفاً، يتذوق الأدب الوثني، ويمتدحه، ولم يتردد في وضع كتاب عنوانه "اعرف نفسك"، جعله حواراً بين فيلسوف ومسيحي، وسعى إلى استكشاف الأخلاق المسيحية بالعقل؛ لأنه يعتبرها مجرد "إصلاح" للأخلاق الطبيعية.)[2]. ناظر أبيلارد الواقعية والإسمية معاً، فشنّ حملة عنيفة على أستاذه جيوم (حتى اضطر إلى مغادرته، وإنشاء مدرسة مستقلة، على الرغم من صغر سنه..... ثم - رجع إلى أستاذه القديم؛ ليأخذ عنه اللاهوت، ولكنه لم يستطيع أيضاً أن يستمر معه، فاشتدت حملته عليه، ونفر طلابه منه، واضطره أخيراً أن يدخل في مناظرة معه، كانت نتيجتها أن انهزم الأستاذ.)[3]

عند انتقاله إلي باريس، نال أبيلارد شهرة كبيرة (ونجاحاً عظيماً، وكان الطلاب والمعجبون به يتسابقون إلى الاستماع إليه. وظل ينتقد وينقد، فيتهم بعقيدته، ويرد التهم طوال حياته.)[4]. وبعد أن هزم أستاذه، أقام مدرسة في سانت جنفيف، وقد أمها الطلاب من مختلف الأماكن والبلدان، ويبدو أن أبيلارد أغرم بهلوينزا، مما أساء إلى سمعته، مما

---

1- بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص 79.

2- العوا د. عادل، المذاهب الفلسفية، ص 215.

3- بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى،، ص 79 - 80.

4- العوا د. عادل، المذاهب الفلسفية، ص 215. الهامش

اضطرهما لأن يدخلا كل منهما ـ في دير من الأديرة. وبعد خروج أبيلارد من الدير، قامت بينه وبين القديس برنار مناظرة حول المعتقدات الدينية التي وردت في كتاب أبيلارد (مقدمة إلى اللاهوت)، فلم يرد أبيلارد على مناظره، فأرغمته مجامع سواسون وسانص على أن يحرق كتبه بنفسه، وأن يرجع عن هذه المعتقدات، فعاد وخضع للكنيسة، وإلى الدير، ومات هناك عام 1142 م[1].

مصنفاته:

كانت مؤلفات أبيلارد تتنوع ما بين ما هو ميتافيزيقي لاهوتي وبين ما هو عقلي متمثل بالمنطق والفلسفة. فمن أشهر مؤلفاته في اللاهوت كتابه (مقدمة إلى اللاهوت) وكتاب "نعم ولا" ثم نزع نزعة عقلية في إثبات عقيدة الثالوث في كتابه "في التوحيد والتثليث" الذي ألفه سنة 1118 م، وصودر سنة 1121 م. وكتاب "اللاهوت المسيحي" الذي ألفه بعد عام 1123 وكتاب "مقدمة إلى اللاهوت" صادره مجمع سانص عام 1141م[2].

في كتب أبيلارد العقلية حول إثبات تناقض النقل، وبالتالي؛ ضرورة الاحتكام إلى العقل، بحسب فهم معارضيه، أما مؤيدوه؛ فقد رأوا فيه موفقاً بين النقل والعقل، والحق أن النزعة العقلية وتغليبها واضح في مؤلفات أبيلارد، حتى إن توما الإكويني لم يفعل أكثر من اقتفاء أثر أبيلارد في إعلاء صرح العقل، وتغليبه على النقل - (وبهذه المحاولة يود إظهار أن بين الحقيقة في صورتها القديمة والحقيقة في صورتها المسيحية، اتصالاً واتفاقاً وأن فلاسفة (اليونان) قديسون، وأن سمو أخلاقهم هو الذي استوجب لهم من الله أن يوحي إليهم بأخفى الحقائق وأدقها، باستثناء "الأسرار"، وعلى هذا، فإن الأعمال بالنيات، وإن الخطيئة شخصية، وليست ثمة مجال لخطيئة موروثة عن (آدم) - كما ذهب القديس أوغسطين - والخلاص تبع ذلك أمر شخصي أيضاً ....وما الخطيئة إلا ما يضاد الضمير)[3].

اللاهوت عند أبيلارد:

يؤمن أبيلارد بإله واحد عالم خير قادر، ويعتبر أبيلارد أن الثالوث عائد إلى الوحدة، فيرى أن ثمة أقنوماً واحداً متصفاً بثلاث صفات، هي القدر والعلم والخير. والقدرة لا

---

1- ينظر، بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص 80.

2- ينظر بدوي د. عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص 81.

3- العوا، د. عادل، المذاهب الفلسفية، ص 216.

تـأتي إلا عـن طريـق العلـم والخـير.... وقـد أحـال الصـفات الوجوديـة إلى صـفات نفسـية، وأرجع الأقنوم إلى الشخصية، وقال بأن روح العالم هي – أيضاً – الروح القدس[1].

**مشكلة الكليات عند أبيلارد:**

أراد ابيلارد أن يوفق بين الواقعيين واللفظيين أو بين افلاطون وأرسطو في مشكلة الكليات، فهو يرى أن الكليات تطلق على أفراد كثيرين فهي اذن ليست كلمات أو أشياء؛ لأن الشيء لا يطلق على الشيء، وإلا لكان بإمكان الشيء الواحد آن يوجد في أماكن متعددة....وهذه الحجة الكبرى التي يسوقها ابيلاردضد الاسميين واللفظيين.وتتلخص في أن الكلي عند ابيلارد هو القضية،واللفظ يكون كلياً باعتباره جزءاً من قضية. وبهذا المعنى وحده يمكن آن يقال إن اللفظ يصح أن يكون كلياً .ويقصد بالقضايا باعتبارها أقوالا-الربط بين شيء وشيء آخر، فالكليات روابط ،وهذه الروابط تعبر عن حقائق وجودية، وليست ذهنية فقط؛ أي أن لها وجوداً حقيقياً في الخارج إلى جانب وجودها الذهني".

وهذه الروابط هي الوسائط هي بين الله و المخلوقات وهي قانون وجود الاشياء ودخول الاشياء تحت هذه الكليات. فالكليات هي الكلمة واللوغوس عند القديس ابيلارد .

1- ينظر، بدوي د . عبد الرحمن. فلسفة العصور الوسطى، ص 82.

# الفصل الخامس

## مفهوم الكلمة في الفكر الصوفي الإسلامي.

## المبحث الأول:

## مفهوم الكلمة واللوغوس عند الصوفية.

### المطلب الأول – الكلمة بمعنى التوحيد والفناء

إن ارتباط الكلمة وصلتها بالذات الإلهية تتباين لدى أئمة التصوف في الإسلام، فهذا الجنيد البغدادي (ت 1297هـ) يرى أن معنى الكلمة هو التوحيد الذي أخذه من بني آدم في آية الميثاق، فيرى الجنيد: (أن ارواح البشر آمنت منذ الأزل بالله، وأقرت بتوحيده، وهي لم تزل بعد في عالم الذر، وقبل أن يخلق الله العالم والأجسام المادية التي هبطت تلك الأرواح إليها، وأن هذا هو التوحيد الكامل الخالص؛ لأنه صدر عن أرواح مطهرة مجردة من أعراض البدن وآفاته، موجودة، لا بوجودها المتعين الخاص، بل وجود الحق ذاته)[1].

وفي هذا المعنى يقول الجنيد: (فقد أخبرك عز وجل أي في آية الميثاق، وهي [وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ]...إلخ " إنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم؛ إذ كان واجداً للخليقة بغير معنى وجودها بأنفسها، بالمعنى الذي لا يعلمه غيره، ولا يجده سواه، فقد كان واحداً محيطاً شاهداً عليهم أبدياً في حال فنائهم)[2].

وقد أنزل الله هذه الأرواح من عليائها إلى عالمنا هذا، وألبسها أبدانها قصداً للبلاء والاختبار، فشغل بعضها بأعراض الدنيا، ونسي أصله وموطنه، وحنّ بعضها إلى العودة إلى ذلك الأصل، وجعل غايته الوفاء لذلك الميثاق الذي أخذه الله عليه، والرجوع إلى تلك الحال التي كان عليها قبل أن يوجد في هذا العالم، فإذا تم لهذه الأرواح ما أرادت، وجدت الله بالتوحيد الكامل الخالص – أو ما يقاربه – وفنيت عن وجودها الزمني، وبقيت بالله وحده. وفي هذا الفناء في الحق يتحقق معنى الحب له: إذ الفناء عن الذات المتعينة هو عين المحبة لمن تبقى الذات حية فيه، ولا تشهد سواه، أما الفناء في الحق: فقد تحقق أزلاً – في نظر الجنيد – إذ لم يكن في الأزل سوى الله: والفناء هو مطلوب

---

(1) أبو العلا عفيفي،التصوف الثورة الروحية في الإسلام،دار الشعب للطباعة والنشر،بيروت،ص205.

(2) الجنيد، كتاب الفناء، مخطوطة اسطنبول، ورقة 155.

الصوفية الآن)[1]،وهذا التوحيد المتأصل قبل الوجود، والذي سبيله الفناء عن الذات بعد الوجود، وهو نفس المعنى الذي قال به أبو اليزيد البسطامي (ت 1261هـ) من قبله والحسين بن منصور الحلاج (ت309هـ) من بعده، فهذا البسطامي يقول: (أشرفت على ميدان الليسية، فما زالت أطير فيه عشر سنين حتى صرت من ليس في ليس بليس، ثم أشرفت على التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعاً، وضعت، فضيعت عن التضييع بليس في ليس في ضياعة التضييع، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق)[2].

أما الحلاج الذي له في الكلمة مدلولات متعددة بأنها الحقيقة المحمدية أو هي الفناء عن الذات البشرية، والبقاء بالذات الإلهية التي هي سبب وجود الموجودات، بل هي الموجود الوحيد الذي من وجوده انبثقت الموجودات، أو هي الروح الناطقة والإنسان الكامل، وهذه المعاني التي قال بها الحلاج نابعة من فلسفة الحلاج للعبارة التي تقول " خلق الله آدم على صورته " بأنه أرجع الضمير في قوله (على صوته) إلى الذات الإلهية لا إلى الإنسان (فسرها في ضوء نظرية حلولية هي أشبه ما تكون بنظرية النصارى في طبيعة الإنسان بوجه عام)[3].

إن جرأة الحلاج في إبراز هذه النظرية في الكلمة إلى حيز الوجود بعد ان استولت على قلبه كانت السبب الأساسي في صلبه. ومن شواهد هذه الأقوال: (

| | |
|---|---|
| سبحان من أظهر ناسوته | في سر لا هوته الثاقب |
| ثم بدا الخلق ظاهراً | في صورة الآكل والشارب |
| حتى لقد عاينه خلقه | كلحظة الحاجب بالحاجب)[4] |

ومن هذه الأقوال أيضاً: (

---

(1) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص205- 206.

(2) أحمد توفيق عياد، التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الانجلو، القاهرة، 1970، ص67.

(3) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص220 – 221.

(4) الحلاج، الطواسين نشره ماسينون، باريس، 1913، ص130.

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة في الماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال)[1]

وكذلك قوله: (

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا)[2]

ومنها أيضاً: (

أنت بين الشغاف والقلب تجري مثل جري الدموع في الأجفان
وتحل الضمير جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان
ليس من ساكن تحرك إلا أنت حركته خفي المكان)[3]

هذه الأقوال وغيرها جعلت الحلاج غير مقبولاً في الوسط الإسلامي حتى عند بعض مشايخ الصوفية، كما يذكر السلمي، فيقول: (رده أكثر المشايخ، ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف)[4].

إن هذا الظهور الإلهي في الصورة البشرية على حد تعبيرات الحلاج جعلت من هذا الإنسان الذي هو محط الظهور جعلت منه معنى الكلمة التي انتهى الحلاج إلى معناها بأنها (الحقيقة المحمدية) التي قال فيها: (طمس سراج من نور الغيب، بداو عاد، وجاوز السراج، وساد قمر تجلى من بين الأقمار، برجه في فلك الأسرار، سماه الحق "أمياً" لجمع همته، وحرمياً لعظم نعمته، ومكياً لتمكينه عند قربه ..... أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نوراً أنور وأظهر. وأقدم من القدم، سوى نور

---

(1) المصدر نفسه، ص134.

(2) الحلاج، الطواسين نشره ماسينون، ص165 – 166.

(3) السلمي (أبو عبد الرحمن) طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، ص309. كذلك ديوان الحلاج،نشره د. كامل مصطفى الشيبي، ط2،بغداد 1404–1548 ،ص80–81.

(4) السلمي، طبقات الصوفية، ص307.

صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، وأسمه سبق الكلم، لأنه كان قبل الأمم .... العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهره، الأزمان كلها ساعة من دهره ..... الحق وبه الحقيقة، وهو الأول في الوصلة، هو الآخر في النبوة، والباطن في الحقيقة والظاهر بالمعرفة)[1].

وبالرغم من أن الأستاذ نيكولسون يرى أن الحلاج من القائلين (بقدم النور المحمدي الذي انبعثت منه جميع أنوار النبوة، ولكنه يجد في عيسى – لا في محمد – المثال الكامل للرجل الذي وصل إلى مقام القربى، فحل فيه روح الله. ففي عيسى على هذا الرأي روحان: روح إلهية قديمة، ولا تجري عليها أحكام الفناء والتغير، وروح بشرية حادثة تجري عليها أحكام الكون والفساد)[2]، وأرى أن الأستاذ نيكولسون يريد أن يعرض الفلسفة المسيحية بلسان شخص مسلم: ليثبت أن المسيحية هي المصدر الأول لفلاسفة الإسلام، في حين أن فتى بيضاء رأى (أن الإنسان هو (صورة الله)، ومظهر تجلّيه، فقال: "إن لم تعرفوه، فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق، لأني لازلت أبداً بالحق حقاً)[3]. ويرى الحلاج أيضاً: (أن الله في كل شيء، فكل ما يقع عليه البصر، فهو نقطة بين نقطتين، "والخط" كله نقط مجتمعة، ومن هذا قال: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه)[4].وبهذا المنطق قال الحلاج: أنا الله ... وما في الجبة غير الله. وهذا التعدد في معاني الكلمة نلخّصه عند الحلاج، لكنها تشير إلى شيء واحد هو الواسطة بين الخالق والمخلوق، فهو يستخدم الفناء في الحق، والحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل والروح الناطقة، والمعنى الأخير نلمسه في مناجاة الحلاج يوم مقتله؛ حيث يقول: (نحن بشواهدك نلوذ، وبسنا عزتك، نستضيء؛ لتبدي لنا ما شئت من شأنك، وأنت الذي في السماء عرشك، وأنت الذي في السماء إله، وفي الأرض إله، تجلى كما تشاء ... مثل تجليك في مشيئتك كأحسن صورة والصورة ... هي الروح الناطقة الذي أفردته بالعلم والبيان والقدرة)[5].وهو في هذا لا يختلف عن البسطامي الذي يقول: (كمال العارف احتراقه

---

(1) الحلاج، الطواسين، ص165–175.

(2) أ. نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1388هـ – 1969 القاهرة، ص134.

(3) الحلاج: الطواسين، ص51.

(4) الحلاج: أخبار الحلاج، نشرة ماسينيون وكراوس، باريس 1936، ص16.

(5) الحلاج: أخبار الحلاج ،ص11.

بربه .... وكنت لي مرآة، فصرت أنا المرآة)[1].وهذا الاحتراق في الله تعالى الذي أشار إليه البسطامي تجلى في مصرع الحلاج؛ حيث (احترق بربه، وحرق، أحرق بعد قتله في قضية لاتزال تشغل الصوفية والدارسين إلى اليوم)[2]. ان هذا المنهج الذي بداه الحلاج في تصوره لمعاني الكلمة من اعتبارات الفناء والحقيقة المحمدية، الروح الناطقة والإنسان الكامل، تمحور على شكل مذهب متكامل في أدب ابن الفارض في تائيته الكبرى، وفي نظرية الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي.

## المطلب الثاني - الكلمة بمعنى الحقيقة المحمدية

لقد عبر الصوفية عن الكلمة بمعنى الحقيقة المحمدية، والروح الأعظم والإنسان الكامل المتجسد بشخص النبي محمد (ﷺ)، وأنه الكلمة الأولى والعقل والمبدأ الأولي ولوغوس سابق، معتمدين على حديث: " كنت نبياً، وآدم بين الماء والطين " وفي رواية " وان آدم لمنجدل في طينته ". ان هذا الحديث وغيره من الأحاديث الضعيفة الأخرى التي ورد فيها أنه: (أول الخلق، والقبضة النورانية، والعقل)[3]، ومن تلك الأحاديث الخاصة بالعقل، ومنها: (أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرم علي منك ..إلخ)[4].وحديث (ما خلق الله عز وجل خلقاً أكرم عليه من العقل)[5]، وأيضاً حديث (يا أيها الناس، اعقلوا عن ربكم، وتواصوا بالعقل)[6].

---

(1) السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب (شطحات الصوفية)، ص105.

(2) يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية، بيروت، 1408 — 1988، ص141.

(3) د. عاطف جودة نصر، شعر عمرو الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط1، 1402 — 1982، ص203.

(4) ذكره الطبراني في الأوسط من حديث أبي إمامة، وأبي نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين، وذكره الغزالي في الإحياء، بسند ضعيف أيضاً.

(5) رواه الحكيم الترمذي في النوادر، من رواية الحسن عن عدة من الصحابة، وبسند ضعيف.

(6) رواه داود بن المجد من حديث أبي هريرة في مسند الحرث بن أبي أسامة عن داود، قال الحافظ العراقي وداود هذا أحد الضعفاء.

ونلاحظ من خلال هذه الأحاديث التي بثتها الأفكار المتحررة في الوسط الإسلامي كأخوان الصفا والإسماعيلية والمتصوفة امتزاج المعاني الصوفية للكلمة بالفلسفة اليونانية التي عبرت عن الكلمة بالعقل، فلقد (سا وى الصوفية بين الحقيقة المحمدية وبين العقل، سووا بينها وبين الروح الأعظم)[1]. فهذه الحقيقة المحمدية (هي الروح الأعظم المبعوث إلى النفس الكلية، ثم إلى النفوس الجزئية. ولئن تجلت الحقيقة في الأنبياء ببعض أسمائها وصفاتها، فلقد تجلت في المظهر المحمدي بذاتها وجميع صفاتها)[2].وهذا الترابط والامتزاج بين الحقيقة المحمدية المتمثلة بالإنسان الكامل والمتجلية في المظهر المحمدي نلمسها في نصوص الصوفية، فهذا ابن عربي يقول: (لما كان الإنسان أول موجود بالفعل في العلم، واسمه العقل، وثاني موجود بالتفاعل، واسمه المعقول، وثالث موجود بالمعرفة في الفاعلية والشهود، واسمه العاقل، فهو العقل والعاقل والمعقول، وجبت خلافته عن الله تعالى،، ونيابته عنه في الإبانة لسائر المخلوقات، ودلالته عليه في جميع التجليات، وإشارته إليه في جميع الظهورات)[3]. وعلى ذلك، فإن الحقيقة المحمدية عند الصوفية: (أول مخلوق؛ لأن حقيقته كانت موجودة في الهباء، وهو أول الخلق، فلما تجلى بنوره إلى ذلك الهباء، والعالم فيه بالقوة، قبل منه كل شيء على حسب قربه من النور، ولم يكن أحد أقرب إليه من حقيقته (ﷺ). فكان مبدأ ظهور العالم، وأول موجود)[4].ويرى جولد تسيهر: (أن فكرة انطباع صور المصطفين في العرش قد أتت من تصورات يهودية ؛ حيث تقول الهجادا في إحدى الروايات، وأن صورة الإنسان الموجود بالجزء الأعلى من العرش السماوي، هي صورة يعقوب التي رفعت إلى عرش الله، والملائكة الذين يصعدون وينزلون على سلم السماء يعرفون في وجه الرحالة النائم الصورة السماوية الأولى (حزقيل1-26)[5]، والحق أن رؤى الصوفية للحقيقة المحمدية

---

(1) د. عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، ص204.

(2) عبد الرزاق الكاشاني، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر وهو على هامش الديوان بشرحي البوريني والنابلسي، ج1، ص23-24.

(3) ابن عربي، مرآة المعاني في إدراك العالم الإنساني، مخطوط بدار الكتب برقم (31) مجاميع، ص393.

(4) د. عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، ص204 — 205.

(5) جولتسيهر، العناصر الأفلاطونية والغنوصية في الحديث، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ط3، 1965، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، ص226 — 227.

تختلف تماماً عن ما يقرره جولستيهر، فلقد فهم الصوفية سبق محمد (ﷺ) لآدم في الوجود والخلق وتأخره عنه في الظهور من خلال بعض النصوص مثل قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم ﴾[1].

وحديث " أول ما خلق الله نور نبيك، يا جابر " كل ذلك يجعل للصوفية سنداً إسلامياً في هذا الفهم، وليس يهودياً. (ولعل الصوفية قد أدركوا وجه المفارقة في كون نبوته عليه السلام كانت قبل آدم، مع أنه لاحق عليه في الظهور، وهي تبدو في شكل – مفارقة السابقة واللاحقة أو الأول والآخر، وهي مفارقة يبررها مذهبهم في الوجود، لأن الوجود عندهم له حقيقة ومعنى في عالم الغيب، وله ظهور وشهادة وصورة هي في تمام التطابق مع المعنى، وبعبارة أخرى يقولون إن للوجود مبدأين، مبدأ الوجود بالقوة، ومبدأ الوجود بالفعل أو الوجود على هيئة الإمكان والوجود على هيئة الواقع، ومعنى ذلك أن الوجود الخارجي للنبوة وهو الوجود الفعلي الواقعي في العالم، مجرد مظهر لصورة هذا الوجود في العلم الإلهي القديم)[2]، والذي نتفق فيه مع جولدستيهر هو أن نبوة الروح الأعظم بحسب ما يراه الصوفية أنها (ذات حركة دورية في مسار التاريخ، ينطبق فيها الطرفان، وتلتحم البداية بالنهاية التي هي ختم النبوة، فنبوته (ﷺ) ممدة للكل، وظاهرة فيه على شكل أدوار تترى، لأنها نبوة الروح الأعظم)[3]، كذلك يرى الصوفية بحسب جولدتسيهر (أن الخلاف بين الأنبياء لم يكن إلا في المظهر الخارجي، أما في الحقيقة؛ فإنه رسول واحد بعث إلى العالمين في أزمنة مختلفة، وفي مظاهر جسمانية متباينة؛ كي يعلن للناس إرادة الله، وينبئهم بمشيته)[4]، ويرى ابن الفارض أن هذه الكلمة المتمثلة في الحقيقة المحمدية يمكنها الاتحاد بروح الصوفي، ويعبر عن هذا الاتحاد بالأبيات الآتية: (

| | |
|---|---|
| وقد جاءني مني رسول عليه ما | عنت عزيز بي حريص لرأفتي |
| ومن عهد عهدي قبل عصر عناصري | إلى دار بعث قبل إنذار بعثة |

---

(1) سورة الأحزاب، الآية 7.

(2) د . عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، ص205.

(3) المصدر نفسه، ص206.

(4) جولدتسيهر، العناصر الأفلاطونية والغنوصية في الحديث ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص235.

إليّ رسولاً كنت مني مرسلاً وذاتي بآياتي علي استدلت)[1]

ومن هذه الأبيات نستدل على أن نهاية طريق الصوفي هو الوصول إلى ذلك النور والتكلم بلسانه، (فالنور المحمدي عندهم هو الروح الإلهي الذي نفتح الله منه في آدم، أو شيء أشبه بالعقل (Nous) الذي قال به أفلاطون، وعدّه أول الفيوضات التي صدرت عن "الواحد الحق"، وأشبه بالكلمة الإلهية التي ذكر بعض الغنوصين المسيحيين أنها تظهر بصورة الأنبياء، وأنها مصدر الوحي، ولكن النظرية الإسلامية في "الكلمة الإلهية" نظرية متعددة الصورة، منصبغة إلى حد كبير بالصبغة الصوفية)[2].

إن صعوبة فهم النظرية الصوفية في الكلمة تظهر في تمييزهم بين الصورة الجسدية المحمدية وبين الحقيقة المحمدية (ولذا؛ يتعذر فهم تفاصيلها في أغلب الأحيان، على الرغم من وضوح معالمها الرئيسة، فمحمد أو بالأحرى الحقيقة المحمدية — لا الصورة المحمدية الجسدية — هو مبدأ الحياة، ومركزها في العالم. فهو بهذا المعنى روح كل شيء وحياته. وهو من جهة أخرى الواسطة بين الله وعباده، والمنبع الذي يفيض منه على العارفين معرفتهم بالله على نحو ما يعرف الله نفسه، وتصل اليهم منه العطايا والمنح الإلهية)[3].

إن الرسول الذي أشار إليه ابن الفارض هو (الروح الكلية التي أرسلتها الذات الأحدية إلى النفس الكلية بآيات صفاتها وأسمائها وحقيقة النفس والروح وغيرها هي الذات النازلة إلى المراتب محجبة بحجب التعينات، ووصف الرسول بالشفقة والحرص؛ لأن الروح شفيقة على النفس حريص بتربيتها، لما بينهما من التلازم والتعاشق الأزلي، وحكى بلسان الجمع عن هذا المقام، فأخبر أنه رسول مرسل منه إليه، فالذات باعتبار التجرد والابتداء تكون مرسلاً، وباعتبار تلبسها بلباس النفس تكون مرسلاً إليها، فهي رسالة أزلية قبل الميثاق وقبل العناصر وتعلق الروح بالجسم)[4]، وفي ذلك إشارة إلى (أن هذه النبوة هي صورة الروح الأعظم ومظهره)[5].

---

(1) د. عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، ص206.

(2) نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص159.

(3) نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، 159.

(4) د. عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، ص206 — 207.

(5) الكاشاني، كشف الوجوه الغر، ج2، ص79 — 80.

وقد يعبّر الصوفية: (عن الحقيقة المحمدية بصاد (ﷺ)؛ لأنه صورة الحق)[1]، أما الأحاديث التي اعتمدها الصوفية في وصف الحقيقة المحمدية بالعقل والروح الأعظم والنور، والقبضة النورانية، مثل حديث " إن الله قبض قبضة من نوره. وقال لها كوني محمداً، فكانت "، وحديث " أول ما خلق الله نوري " جاءت متطابقة مع فهم الصوفية للحقيقة المحمدية على أنها (الكلمة الإلهية)

أما الأحاديث السالفة: فلقد تأولها الصوفية بشيء من الذوق وضرب من الحس (والقبضة عندهم هي التعيّن الذاتي لا يوصف بقبلية ولا بعدية، والمراد بهذا التعيين ظهور الحقيقة المحمدية في نفسها ومراتبها، والتعيّن لا يوصف باتصال ولا بانفصال أو اقتطاع، بل ذلك كله عبارة عن تعين الغيب من غيبة في عينه، والكينونة المشار إليها في الحديث ليست على معناها الوضعي، بل المراد بها خطاب التعين نفسه في نفسه، فالأمر بالنسبة للتعين الصادر عن للا تعين)[2].

وخطاب التعين الصادر والأمر عن أن لا تعين هو الكلمة، والمعنى المتجسد في الحقيقة المحمدية التي عبر عنها ابن الفارض بلسان هذه الحقيقة بقوله: (

| | |
|---|---|
| وأهل تلقي الروح باسمي دعوا إلى | سبيلي وحجوا الملحدين بحجتي |
| وكلهم عن سبق معاني دائر | بدائرتي أو وارد من شريعتي |
| وإني وإن كنت ابن آدم صورة | فلي فيه معنى شاهد بأبوتي |
| ونفس على مجر التجلي برشدها | تجلت وفي مجر التجلي ... تربت |
| ولا تحسبن الأمر عني خارجاً | فما ساد إلا داخل في عبودتي |
| ولولاي لم يوجد وجود ولم يكن | شهود ولم تعهد عهود ... بذمتي |
| فلاحي إلا عن حياتي حياته | وطوع مرادي كل نفس ... مريدة |
| ولا قائل إلا بلفظي محدث | ولا ناظر إلا بناظر ... مقلتي |
| ولا منصت إلا بسمعي سامع | ولا باطش إلا بأزلي وشدة |
| ولا ناطق غيري ولا ناظر ولا | سميع سوائي من جميع الخليقة |

(1) كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، مخطوط بمكتبة الأزهر برقم (6409) في أربعين ورقة ضمن مجاميع.

(2) أبو بكر بناني، مدارج السلوك إلى مالك الملوك، ط1، 1330هـ، في تعليق على الصلوات المشيشية، ص156.

وفي عالم التركيب في كل صورةٍ ظهرت بمعنى عنه بالحسن زينتي)[1]

## المطلب الثالث - الكلمة بمعنى الإنسان الكامل

لقد اتخذت الكلمة عند الصوفية معاني كثيرة ومتعددة، ولكنها تدل على شيء واحد هو المخلوق الأول واصل الوجود والواسطة بين الله تعالى ومخلوقاته، وهذا المخلوق يقابل الحق من جهة، ويقابل الخلق من جهة أخرى، فهو إنسان في مقابلته الحق، وكامل في مقابلته للخلق، فقد اصطلح عليه الصوفية (الإنسان الكامل)، وعليه؛ فالإنسان الكامل عند الجيلي هو: (صورة كمال الذات الأزلي التخليد ... وخليفة الله الذي أشارت إليه الآيات)[2] ،ويريد بذلك قوله تعالى ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾[3]، وقد وصف عبد الكريم الجيلي هذه المرتبة قال: (

فإني إياها بغير تأول كما أنها إياي والحق واسع)[4]

إن مقابلة الإنسان الكامل للحق تتضح عندما تظهر الصفات الإلهية فيه، وهذه الصفات السبع هي (الحياة - العلم - الإرادة - القدرة - الكلام - السمع - البصر) والتي يتأولها الجيلي بأنها السبع المثاني في قوله ﴿ ولقد آتيناك سبعاً من المثاني ﴾[5]. وهذه الصفات الذاتية يسميها الجيلي بـ (أمهات الظهور)[6]. وسوف نعرض رأي الجيلي في تجلي بعض هذه الصفات الإلهية في الإنسان الكامل، وهي مترابطة.

---

(1) د. عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، ص207.

(2) عبد الكريم الجيلي، الكهف من الرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم مخطوط بمكتبة البلدية، الإسكندرية، برقم 1786 د/تصوف نسخة ضمن مجموعة، ورقة 2.

(3) سورة البقرة، الآية 30.

(4) عبد الكريم الجيلي،النادرات العينية،نشرة د. يوسف زيدان مع شرح النابلسي،البيت 485.

(5) سورة الحجر من الآية 87.

(6) عبد الكريم الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية، مخطوط برقم 81379 د/تصوف بمكتبة البلدية، الإسكندرية، ورقة 18 أ.

فالحياة هي صفة الله تعالى، وهو الحي، وحياته هي الحياة التامة التي لا يلحقها الموت والفناء (والإنسان الكامل تظهر فيه " الحياة " بصورتها التامة، فهو موجود وجوداً حقيقياً لا إضافياً، فهو الحي التام الحياة)[1] ،وفي العينية يقول:

(وجسمي للأجسام روح مدبر وفي ذر منه الأنام جوامع)[2]

أما العلم (الله هو العليم، والعلم صفة نفسية أزلية لازمة للحياة)[3] ،ويتفق الجيلي مع ابن عربي في أن (لا يجوز القول بأن المعلومات أعطته – تعالى – العلم من ذاتها، فإن ذلك يلزم أن يكون قد استفاد من غيره تعالى عن ذلك ... وكما أن الإنسان الكامل مظهر للحياة التامة التي تقوم عليها كل حياة، فهو كذلك مظهر العلم التام، الذي يعلم منه كل عليم، فالإنسان الكامل لا يحجب عنه شيء)[4] ،وأشار الجيلي إلى نفس المعنى في العينية؛ حيث يقول: (

واعلم ما قد كان في زمن مضى وحالاً وأدري ما أراه مضارع)[5]

والإرادة: وهي (تجلي أمر الله على حسب ما يقتضيه علمه وحكمته... والإرادة كما هي صفة ذاتية للحق، فهي كذلك صفة ذاتية للإنسان الكامل، فهو يفعل ما يشاء)[6] ،ويصور هذا المعنى في بيت شعري رائع في العينية، فيقول:

(وأجري على لوح المقادير ما أشا وبالقلم الاعلى فكفي بارع)[7]

والقدرة التي هي (إبراز المعلومات واختراع الأشياء من العدم إلى الشهود على حسب ما يقتضيه علمه المحيط بالعدم والشهود ... أو إيجاد المعدوم على ما يقتضيه

---

(1) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مطبعة صبيح بالأزهر، 1960، ج1، ص42.

(2) عبد الكريم الجيلي، النادرات، البيت 493.

(3) يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية، بيروت، 1408 – 1988، ص87.

(4) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج1، ص44 ،بتصرف.

(5) عبد الكريم الجيلي، النادرات 1: 5.

(6) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج2، ص48.

(7) عبد الكريم الجيلي، النادرات 530.

العلم الإلهي. وتظهر القدرة في الإنسان الكامل بتمامها، وتنجذب الموجودات إلى امتثال أمره، كما تنجذب الإبرة إلى جبل المغناطيس، فهو متصرف تماماً في الأشياء)[1] ،وإلى نفس المعنى يشير في قصيدته، فيقول:

(أصور مهما شئت من عدم كما أقدر مهما شئت، وهو مطاوع)[2]

وأما مقابلة الإنسان الكامل للخليقة وإثبات التوازي والمشابهة بين الإنسان والكون، فإن الصوفية يستندون إلى بيت شعر، يُنسب إلى علي بن أبي طالب عليه السلام، وفيه :

" وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر "

فهذا الإنسان هو خليفة الله (والخليفة لا بد أن يكون موصوفاً بجميع الصفات الإلهية إلا الوجوب الذاتي، ومتحققاً بكل أسمائه؛ ليعطي مظاهر الأسماء كلها ما يطلبونه، ويوصل كلاً منهم إلى كماله، وإلا لا يقدر على الخلافة، وإنما "قيدنا إلا الوجوب الذاتي "؛ إذ به يمتاز "الواجب" عنه، بإمكانه يمتاز " الخليفة " عن " الواجب ")[3].

وهذا الإنسان الكامل (يقابل الحقائق العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق السلفية بكثافة، ويقابل العرش بقلبه، والكرسي بانيته، وسدرة المنتهي بمقامه، والقلم الأعلى بعقله، واللوح المحفوظ بنفسه، ويقابل العناصر بطبعه والهيولي بقابليته، والبهاء بحيز هيكله، ويقابل الفلك الأطلس برأيه، والفلك المكوكب بمدركته، ويقابل السماء السابعة بهمته، والسادسة بوهمه، والخامسة بهمه، والرابعة بفهمه، والثالثة بخياله، والثانية بفكره، والأولى بحافظته)[4]. ويقابل أيضاً الأفلاك العلوية وعناصر الطبيعة، فهو (يقابل زحل بالقوى اللامسة، والمشتري بالقوى الدافعة، والمريخ بالقوى المحركة، والشمس بالقوى الناظرة، والزهرة بالقوى المتلذذة، وعطارد بالقوى الشامة، والقمر بالقوى السامعة،

---

(1) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج2، ص48.

(2) عبد الكريم الجيلي، النادرات، 516.

(3) داود القيصري، المقدمات على شرح التائية الكبرى، تحقيق: عثمان يحيى، كتاب الحكمة المتعالية في الإسلام ضمن كتاب نصوص فلسفية لم تنشر، د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1976، ص274- 275.

(4) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ط، 1963، ج2، ص47.

ويقابل النار بحرارته، والماء ببرودته، والهواء برطوبته، والتراب بيبوسته)[1] ،فهذا الإنسان بالنسبة إلى مراتب الوجود (فهو آخر مراتب التنزلات — ثم شرع الإنسان يترقّى منه، وفيما تنزل فيه من المراتب الوجودية متدرجاً سالكاً على مراتب الوجودية، إلى أن يرتقي، ويصل إلى المبدأ الأول وعلة العلل الذي بدأ منه أولاً)[2].

أما عن العوالم الخارجية: (فأول العوالم في الوجود الخارجي، هو عالم العقول والنفوس المجردة، المسمّى بعالم الجبروت — ثم عالم المثال المطلق، الذي لكل (موجود) من الموجودات المجردة وغير المجردة، فيه صورة مثالية، مدركة بالحواس الباطنية، ويسمى بعالم الملكوت — ثم عالم الملك الذي هو العرش والكرسي والسماوات والعناصر وما يتركب منها)[3]، وهذه العوالم الثلاثة الجبروت، والملكوت والملك هي (صور ما في العلم الإلهي من الأعيان الثابتة، المسماة بالماهيات الممكنة والحقائق)[4] ،وهذه الماهيات والحقائق تتجلى كلها في الإنسان الكامل، أو العقل الأول (وهذا العقل الأول المشار إليه، هو الروح المحمدي صلوات الله وسلامه عليه — كما أشار إليه بقوله (أول ما خلق الله نوري)، وفي رواية (روحي)، وذلك باعتبار اتصاف روحه بالكلية)[5] ،ويرى الجيلي (أن الله خلق روح محمد من ذاته، فجعله مظهراً لكماله وجماله وجلاله، ثم خلق العالم بأسره من روح محمد)[6] ،فالإنسان الكامل هو (أصل الوجود، أو هو القطب الذي تدور عليه رحى الوجود من أوله إلى آخره)[7] ،ويعد هذا الفهم للكلمة على أنها الإنسان الكامل، وأن هذا الإنسان هو (الحق، وهو الذات وهو الصفات، وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك، وهو الجن، وهو السماوات وكواكبها والارضون وما فيها)[8].

---

(1) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ص47.

(2) داود القيصري، المقدمات على شرح التائية الكبرى، ص237.

(3) المصدر نفسه، ص238.

(4) المصدر نفسه، ص238.

(5) داود القيصري، المصدر السابق، المقدمات على شرح التائية الكبرى، ص128— 239.

(6) عبد الكريم الجيلي، الكهف والرقيم، ورقة 5 أ.

(7) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج2، ص46.

(8) يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، ص93.

وبعبارة الجيلي، فإن الإنسان الكامل هو (الحق، وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث، فلله در من عرف نفسه معرفتي إياها ؛ لأنه عرف ربه لمعرفته لنفسه)[1]. وخلاصة كل هذه الأقوال إن الإنسان الكامل (هو محمد (ﷺ)، والباقون من الأنبياء والأولياء، ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل)[2]. وهذا اللفظ كما يرى الجيلي (لا يجوز إلا لمحمد (ﷺ)؛ إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق .... واسمه الأصلي محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين)[3].

## المطلب الرابع: الكلمة بمعنى المطاع في نظرية الغزالي

إن الغزالي من الشخصيات التي تميزت في الفكر الإسلامي، وذلك أنه كان متكلماً " أشعرياً " وفيلسوفاً ناقداً للفلسفة وصوفياً عز نظيره، وفي الحقيقة إنه بالرغم من أن الجمع بين هذه الأمور يبدو جيداً إلا أنه لا يخلو من تشوه أيضاً. وبالرغم من أن العلوم الثلاثة هدفها الوصول إلى الحقيقة، إلا أن الطرق والمناهج مختلفة، فما يقول به الفلاسفة قد لا يكون مقبولاً عند المتكلمين والصوفية لتضاربه مع النص مثلاً مما يؤدي إلى الإخلال بقواعد العقيدة والإيمان. وما يقول به الصوفية في مجال المعرفة الذوقية قد لا يكون مقبولاً عند الفلاسفة والمتكلمين؛ لأنه لا يخضع للعلم البرهاني، فهو لا يلازم إلا صاحبه، وما يقول به المتكلمون قد لا يكون مقبولاً عند الفلاسفة والصوفية ؛ لأن أسباب العلم عندهم موقوفة على الوحي والخبر الصادق والعقل، والحواس، بل إن الغزالي يرى (أن مذهب المتكلمين جملة وتفصيلاً أوهام، لا توصل إلى اليقين)[4]، في حين أن الكشف والمشاهد، أسباب لا يمكن للصوفي أن يتجاوزها، وإن كانت لا تلزم غيره إلا أنها عنده علوم يقينية، وكذلك الإشراق عند الفلاسفة الإشراقيين الذين يعتبرونه سبباً للمعرفة يتأتى عن طريق الرياضة والمجاهدة.

والغزالي في تناوله لمعنى الكلمة يبقى متحيراً بين شخصياته الثلاثة، فهو في نظرية المطاع لا يستطيع أن يتجاوز موقفه، كمتكلم أشعري، فقد أخذ نظرية الأشاعرة في

(1) عبد الكريم الجيلي،مراتب الوجود وحقيقة كل موجود،مكتبة الجندي،القاهرة ،(د ت)، ص42.

(2) د . يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، ص93.

(3) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج2، ص47.

(4) د . حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1400 — 1980، ص249.

الكلمة، ولكنه توسع في تفسير الآية التي اعتمدها الأشاعرة في نظريتهم التي لابد من ذكرها بإيجاز، باعتبارها مقدمة لنظرية الغزالي في المطاع، لقد قال الأشاعرة: (إن من كلام الله كلمة التكوين والأمر الإلهي، وأنهم استشهدوا بالآية ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾[1] ،على أن الأمر قديم "، وهو من كلام الله "؛ لأن الله تعالى يستعمله في مقابلة الخلق: فكان لله عالمين عالم الخلق – وهو العالم المحسوس – وعالم الأمر، وهو العالم المعقول أو العالم الروحي)[2] ،ويذكر الدكتور عفيفي أن الغزالي (قد تناول نظرية الأشاعرة من بعدهم .. فتوسع فيها بعض التوسع، وصبغها صبغة فلسفية تصوفية، وانتهى بها إلى نظرية في " الكلمة " )[3] ،أما الأستاذ نيكولسون؛ فهو يميل إلى الاعتقاد بأن نظرية الغزالي في (المطاع " تتفق مع نظريات المتأخرين من الصوفية: وأن المطاع يمثل الصورة المثالية التي يسمونها الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي: الإنسان السماوي الذي خلقه الله على صورته، ويعتبرونه قوة كونية، يتوقف عليها نظام العالم، وحفظه)[4].

والمطاع اللفظ الذي يعتبره الدكتور عفيفي غريباً؛ إذ لم يستعمله إلا في مشكاة الأنوار؛ حيث يقول: (" والمطاع " كلمة غريبة، لا أدري إذا كان الغزالي يستعملها في أي مؤلف من مؤلفاته عدا " مشكاة الأنوار)[5] ،في حين يرى الأستاذ نيكولسون أن (الغزالي استعار اسم المطاع من القرآن؛ حيث ورد قوله تعالى: ﴿قل أطيعوا الله والرسول ﴾[6] إلخ.. من الآيات التي لها أهميتها في نظرية المسلمين في "الكلمة "، والذين يعرفون اللغة العربية منكم يعلمون أن كلمة " المطاع " اسم مفعول من أطاع: والأمر منها "أطيعوا " الواردة في الآية، فالأمر الإلهي الوارد باطاعة الرسول يقتضي في نظر كل مسلم أن الرسول هو المطاع)[7] ،بينما يرى الدكتور حسام الآلوسي (أن الغزالي يريد بالواصلين أتباع المدرسة الفيضية، وأن "المطاع" هو العقل الأول الذي هو أول ما يفيض عن الله)[8]،

---

(1) سورة الأعراف، الاية 54.

(2) أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص43.

(3) المصدر نفسه، ص43.

(4) نيكولوسن، في التصوف الإسلامي، ص147.

(5) أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص43.

(6) سورة آل عمران، الاية 32.

(7) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص147 – 148.

(8) د . حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص247 – 248.

ويستدل على ذلك من قول الغزالي في المشكاة (أن هذا " المطاع " موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ، لسر لا يحتمل هذا الكتاب كشفه ...، وأن نسبة هذا المطاع إلى الوجود الحق (وهو الله) نسبة الشمس إلى النور المحض أو نسبة النار إلى جوهر النار الصرف، فتوجهوا من الذي يحرك السماوات ومن الذي أمر بتحريكها، فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم؛ إذ وجدوه منزه ومقدس عن كل ما وصفناه من قبل)[1] ،ويفسر الآلوسي هذا النص بأن المراد من المطاع هو العقل الأول، فيقول: (هذا المطاع عندي هو العقل الأول عند الفيضيين، وهو ليس واحداً؛ لأنه ممكن بذاته، واجب الوجود بغيره)[2].

وفي الوقت الذي يقدم الآلوسي تفسيره لكلام الغزالي في المطاع، نجده ينتقد الدكتور عفيفي في فهمه لنص الغزالي السالف بأن (المطاع لا محالة كلمة شديدة الارتباط بالأمر، كما شخّصه الأشاعرة حتى صار موجوداً له صفات غير صفات الوحدانية المحضة والكمال البالغ الذي لله)[3] ،فيقول الآلوسي (ومن هنا؛ يبدو غلط عفيفي في مقدمته للمشكاة؛ حيث اختلط عليه الأمر، وشوش على قارئه كثيراً، وخلص إلى أن المطاع هنا ليس العقل الأول، وأن الغزالي لا يشير إلى نظرية الفيض، بحجة أنه نقضها في كتابه (التهافت)[4]،وأنه إنما يصدر عن فكرته الأشعرية؛ أي رأي الأشاعرة في كلام الله)[5]. والدكتور عفيفي يتساءل: (فهل يعني الغزالي "بالمطاع" العقل الإلهي الظاهر أثره في الوجود، الساري في جميع المخلوقات: أي تلك القوة العاقلة التي تدرك عن طريق أفعالها وآثارها، والتي بها يتصل الإنسان بطريق الوحي والإلهام ؟ وإذا كان كذلك "فالمطاع " هو الكلمة (Logos) ونظرية الغزالي نظرية إسلامية في " الكلمة " لا شك فيها، فيكون " المطاع " على هذا أشبه شيء " بالخليقة " أو " البرزخ ")[6].

---

(1) الغزالي، مشكاة الأنوار، طبعة القاهرة، 1322، ص54 — 56.
(2) د . حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص247، الهامش (21).
(3) أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص45.
(4) أبو العلا عفيفي، مقدمته في تحقيق كتاب مشكاة الأنوار للغزالي، القاهرة، 1964، ص17 و 29.
(5) د .حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص248
(6) أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص45 — 46.

ومن خلال النظر في الآراء السالفة الذكر يتبين أن هناك ثلاثة آراء في أصل نظرية الغزالي في "المطاع "؛ وهي :

1. يرى الأستاذ نيكولسون أن أصل نظرية الغزالي في المطاع مرتبط بآراء الصوفية " فالمطاع " عند الغزالي بحسب رأي نيكولسون هو الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية، أو العقل، أو الإنسان الكامل المتمثل بشخصية النبي محمد (ﷺ)؛ حيث يقول: (فالأمر الإلهي الوارد بإطاعة الرسول يقتضي في كل مسلم أن الرسول هو " المطاع ")[1].

2. رأي الدكتور عفيفي الذي يخلص إلى أن أصل نظرية الغزالي في " المطاع" هو أصل كلامي، بل هو امتداد لنظرية الأشاعرة في (أن من كلام الله كلمة التكوين، والأمر الإلهي ...، ولكنه بالفعل يقصد بالمطاع شيئاً أشبه بالأمر الإلهي الذي مثلته الأشاعرة، وجعلت منه شخصية، لها القوة على الخلق والتدبير)[2].

3. رأي الدكتور الآلوسي والذي يقضي بأن أصل نظرية الغزالي في " المطاع" أصل فلسفي فيضي، فهو يرى: (أن الغزالي يريد بالواصلين أتباع المدرسة الفيضية، وأن " المطاع " هو العقل الأول الذي هو أول ما يفيض عن الله)[3]، ويستدل على ذلك بأن هذا المطاع (موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة)[4] والعقل الأول عند الفيضيين (ممكن بذاته، وواجب بغيره)[5].

ونص إلى ما يخلص إليه من القول (هذا المطاع عندي هو العقل الأول عند الفيضيين)[6] ،وأرى أن المسألة ممكن أن تسوى بين الآراء الثلاثة، باعتبار النتيجة فيما أن الصوفية يرون أن العقل أو الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية، وهو المراد بالمطاع، وهو بالنتيجة شيء بين الله والكون، وهو الكلمة، وأن نظرية المتكلمين في أن الأمر الإلهي

(1) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص148.

(2) د. أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص43.

(3) د. حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص247 – 248.

(4) الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1964، ص89.

(5) ينظر، الفارابي، رسالة زيتون الكبير، حيدرآباد 1349، ص6، وكذلك ابن سينا، النجاة القسم الثالث، ص453، والشفاء قسم الإلهيات، ج2، ص406.

(6) د. حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الإسلامي، ص247، الهامش (37).

أو القوة العاقلة أو البرزخ أو الخليفة هو المراد "بالمطاع"، وبالتالي؛ فهو شيء بين الله والكون، وهو الكلمة، وأن رأي الفلاسفة في أن العقل الأول هو المراد بالمطاع، وهو الواسطة بين الله ومخلوقاته، فهو بالمحصلة شيء بين الله والكون وهو الكلمة، وإني وإن كنت أرجح رأي الأستاذ نيكولسون، لما له من شواهد كثيرة في كتب الغزالي كالإحياء، والمنقذ وغيرها، إلا أنني لا أرى ضير من التوفيق بين الآراء؛ حيث إنها تدل كلها على أن "المطاع" هو شيء بين الله والكون وإنه الكلمة التي بها ابتدأ الوجود.

## المبحث الثاني:

## نظريات الكلمة عند ابن عربي

وللخوض في نظريات الكلمة عند ابن عربي ذلك الشيخ الذي نسب إليه القول بوحدة الوجود، وهو الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، والذي كان له في الكلمة معاني متعددة، منها ما هو مستخدم عند مَن سبقه، من متصوفة الإسلام، أو في فلسفات سابقة للإسلام، ومنها ما هو أصيل. يقول الدكتور عفيفي (يستعمل ابن عربي ما يربو على عشرين مصطلحاً؛ ليدل بها على حقيقة واحدة، أو معنى واحد، يصح أن نسميه "الكلمة")[1]. ويشير الدكتور عفيفي إلى هذه المصطلحات، فيقول: ( ومن هذه المصطلحات الحقيقية المحمدية، حقيقة الحقائق، وروح محمد، والعقل الأول (Novs)، والعرش، والروح الأعظم، والقلم الأعلى، والخليفة، والإنسان الكامل، وآدم الحقيقي، وأصل العالم، والبرزخ. وفلك الحياة، والحق المخلوق به" والخط، والنقطة، والجوهر، والعقل الأكبر، النور المبطون " ملك الضياء وتاج الملك[2]، والهيولي، والروح، والقطب، وعبد الجامع، الخ)[3].

ويعزو الدكتور عفيفي هذه الكثرة في أسماء الشيء الواحد إلى أمرين: (أولهما أن ابن عربي قد استمد نظريته في " الكلمة " من مصادر متعددة ....، والناظر في مجموعة الأسماء الواردة... لا يعجزه أن يرى أن بعضها مأخوذ من كلام المتكلمين، والبعض الآخر من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والبعض من القرآن، وهكذا – والأمر الثاني: أن مذهبه في وحدة الوجود (Pantheiusm) يسيغ له أن يطلق اسم شيء على الحقيقة الوجودية الواحدة؛ إذ هي كل شيء وكل شيء هي...،وعلى ذلك، فهذه الأسماء المختلفة إنما تعبر عن وجوه خاصة من وجوه هذه الحقيقة الواحدة، والحقيقة الواحدة منظوراً إليها من هذه النواحي المختلفة هي كل ما يعنيه ابن عربي، بالكلمة)[4].

---

(1) أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص48.

(2) ما بين الحاصرتين إضافة الباحث، عن الفتوحات المكية، بمواقع متفرقة.

(3) أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص48، الهامش.

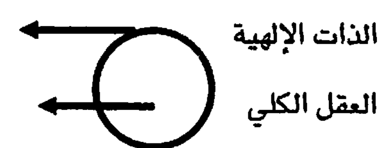
(4) المصدر نفسه، ص48.

والحقيقة أن لابن عربي نظرية خاصة في الكلمة، يتناول الدكتور عفيفي نواحي ثلاث من هذه النظرية: أولاً – الناحية الميتافيزيقية البحتة. ثانياً – الناحية الصوفية الناحية الثالثة – الكلمة بمعنى الإنسان الكامل. أما نحن؛ فنعتبر أن لابن عربي نظريات ثلاث، وهي كالتالي :

## المطلب الأول: النظرية الفلسفية

فمن الناحية الميتافيزيقية يعتبر ابن عربي الكلمة (قوة عاقلة سارية في الكون بأسره، ومبدأ للتكوين والحياة والتدبير، والكلمة بهذا المعنى تحل في مذهب ابن عربي محل "العقل الأول " في مذهب أفلطوين " العقل الكلي " في مذهب الرواقيين، بل ربما كانت أقرب إلى الثاني منها إلى الأول)(1)، بل إن استخدام بعض الاصطلاحات الفلسفية كالخط، والنقطة، والجوهر يجعل من نظريته هذه قريبة من أقوال الفيضيين من فلاسفة الإسلام في العقل الأول، ويرسم الدكتور عفيفي أشكال توضيحية تبين علاقة العقل الكلي بالذات الإلهية من جهة وبينه وبين الكون من جهة أخرى، وهي: (

1 .يوضح العلاقة بين الذات الإلهية المنزهة والعقل الكلي الساري في الكون.



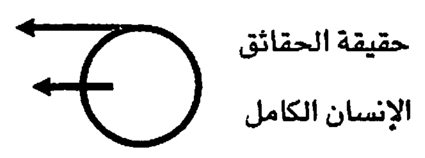

2 .يوضح العلاقة بين العقل الكلي، وما يحتوي عليه من الحقائق التي هي أصول الأشياء، وهذه حضرة تجلي الذات لنفسها في صورة العقل.




3 .يوضح العلاقة بين " حقيقة الحقائق " والإنسان الكامل الذي هو مركز العلم والإدراك من العقل الإلهي.

---

(1) أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراستي ضمن الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي الذكرى المثوية الثامنة لميلاده، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1319 – 1969، ص18.




4 يوضح العلاقة بين العالم الخارجي وحقيقة الحقائق.

العالم الخارجي

حقيقة الحقائق

ومن هنا يتبين أن هذا الجزء من نظرية ابن عربي في " الكلمة " مزيج من نظرية الرواقين في العقل الكلي ونظرية أفلاطون في المثل)[1]، بل ويظهر أثر الحلاج في اصطلاح ابن عربي للكلمة بـ "حقيقة الحقائق"[2] ،فقد استخدم الحلاج اصطلاحاً قريباً منه، وهو "حقيقة الحقيقة"[3]غير أن الحلاج قصد باصطلاحه هذا الله تعالى، وليس شيئاً غير الله، في حين أن ابن عربي يقصد باصطلاحه (مظهراً خاصاً أو مجلي من مجالي الحق؛ أي أنه يستعمله كمرادف للعقل عند أرسطو)[4] ،أو هي أشبه بالمادة الأولى التي تكلم عنها أفلوطين، وقال إنها (القابلة لجميع الصور المختلفة في عالم الوجود)[5] ،ويعتبر ابن عربي أن (" نسبة حقيقة الحقائق " إلى الأعيان الثابتة للموجودات أشبه شيء بنسبة عقولنا إلى حالاتنا الإرادية – وينسب إليها كذلك قوة العلم والإدراك؛ إذ بها لا بذاته يعقل الحق نفسه)[6] ،وليس من الغرابة في ذلك لأننا نجد نظيراً لهذه المعاني في كلام أفلوطين؛ حيث يقول: (إن الذي يعقل نفسه إنما هو العقل لا الواحد "الله")[7]. (وإذا كانت العقول تعجز عن إدراك العقل الأول)[8]، الذي ظهرت عنه، فعجزها عن إدراك خالق العقل الأول – وهو الله تعالى – أعظم. فإنه أول ما خلق الله العقل)[9].

---

(1) أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص22.
(2) ابن عربي، عقدة المستوفز، طبعة نيبرغ، ص42 – 43.
(3) ينظر، الحلاج، الطواسين، ص16 و 19 و 25.
(4) أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص50، الهامش.
**(5) The recepient of formal diversities in the world of being Enn 11،4 ، 2.**
(6) أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص51.
**(7)To think itself belongs to the mind not to the one" Enn.7019 ،.**
(8) يستعمل ابن عربي أيضاً (أول الآباء والعقل الأكبر، والعقل الغريزي والروح 000).
(9) ابن عربي، الفتوحات المكية، مراجعة: إبراهيم مدكور، تحقيق د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1408هـ – 1998م، السفر 12، ص250 – 251.

## المطلب الثاني: النظرية الصوفية

أما من الناحية الصوفية " للكلمة "؛ فهي الحقيقة المحمدية " أو " روح الخاتم"، أو " مشكاة خاتم الرسل "، وهي (منبع الوحي والإلهام ....، والتي محلها سر القلب من كل صوفي ....، ومن ناحية علاقتها بالإنسان يسمى ابن عربي "الكلمة " " آدم " و " الحقيقة الآدمية "، و الحقيقة الإنسانية، و" الإنسان الكامل "، ومن ناحية اتصالها بالعالم بأكمله يسميها " حقيقة الحقائق "، ومن ناحية اعتبارها سجلاً، أحصى فيه كل شيء يسميها " الكتاب " و" القلم الأعلى " وهكذا)[1] ،ويفرق الصوفية بين الحقيقة المحمدية " وبين الصورة المحمدية " ؛إذ إن الحقيقة ثابتة والصورة متغيرة (فالحقيقة المحمدية عين الذات الأحدية من حيث كونها متعينة بالتعيين الأول – في حين أن الصورة المحمدية هي الجامعة للحضرة الذاتية والواحدية والأسمائية وجميع مراتب الإمكانية)[2] ،والحقيقة المحمدية هي المحور الذي يدور عليه العالم الروحاني، فهي تقابل القطب بالنسبة لبقية الأنبياء والأولياء، ويطلق ابن عربي لفظ كلمة على كل نبي من الأنبياء، فنراه في كتابه فصوص الحكم يتخذ من عناوين الفصوص موضعاً، يبرز فيه رأيه في الكلمة، فمثلاً (فص حكمة إلهية في " كلمة " " آدمية " وفص حكمة سبوحية في كلمة نوحيه وفص حكمة عليّه في كلمة " إسماعيلية "، وعلى جميع الأنبياء يطلق اسم الكلم، وهو جمع " كلمة " يقول: (الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأعم من المقام الأقدم)[3] ،يذكر الأنبياء كلهم بأنهم كلمات، أما الكلمة " بال التعريف " لا تطلق إلا على الحقيقة المحمدية: لأنها هي المدة لكل الأنبياء والأولياء من منهل جود الله وكرمه، وبهذا المعنى يقول: (وصلى الله على ممد الهمم من خزائن الجود والكرم)[4]. ويستدل ابن عربي على تسمية النبي بـ (كلمة) من القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ﴾[5] ،فبني على ذلك ابن عربي أن كل نبي " كلمة "، ويشير القرآن الكريم إلى أن كل مخلوق من المخلوقات هو "كلمة"، وذلك

---

(1) أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراستي، ص19.

(2) القاشاني، شرح على فصوص الحكم لابن عربي، القاهرة، 1309، ص430.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي مقدمة المؤلف، ص90.

(4) المصدر نفسه، ص9.

(5) سورة النساء، الآية 171.

في قوله تعالى ﴿ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً ﴾[1] يقول القاشاني (إن الكائنات سميت " بالكلمات "؛ لأن نسبتها إلى الذات الإلهية كنسبة الحروف والكلمات إلى النفس الإنساني)[2]، وهكذا؛ فإن ابن عربي يعتبر (الحقيقة المحمدية الأصل الذي يأخذ عنه الأنبياء والأولياء الذين يسميهم " الكلمات " و "الكلم " (Nerba dei) والمنبع الذي يستمد منه كل ذي نطق نطقه)[3] ،وعلى ذلك، فإن ابن عربي يفسر الحديث الشريف ( " أوتيت جوامع " الكلم " تفسيراً يتمشى مع هذا الرأي، فيفهم من " الكلم " (Logos) الأنبياء والأولياء ومن جوامع " الكلم " " الحقيقة المحمدية")[4].

وفي هذا الصدد، فإن " فيلون " اليهودي قد سبق ابن عربي إلى هذا المعنى في الكلمة؛ (حيث سمى الكلمة بالكاهن الأعظم " High priest "[5]. وقال بها من بعده. " كلمت " الأب الإسكندري)[6] ،وهذه الحقيقة المحمدية من أهم وظائفها أنها (علة العالم وسبب خلقه – فهي عين حقيقة الحقائق – وعين الروح، أو هي روح القدس... " وأيضاً " – أنها مصدر كل علم باطني تصوفي وغير تصوفي؛ إذ هي الروح المد لجميع الأنبياء والأولياء، وبواسطتها يشرق نور العلم الإلهي في قلوب من يمنحهم الله ذلك العلم)[7] ،وعلى ذلك، فإن هذه الحقيقة هي بحسب ابن عربي ("القلم الأعلى"، والروح الكلي أو روح القدس، والحق المخلوق به)[8] ،وهذا المصطلح الأخير اقتبسه عن ابي الحكم بن برجان الصوفي الأندلسي[9].

---

(1) سورة الكهف، الآية 109.

(2) القاشاني، شرح فصوص الحكم، ص275.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، الصفحات 9 و 51 و 54 و 60.

(4) أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص55.

(5) المصدر نفسه، ص55.

(6) المصدر نفسه، ص55.

(7) د. أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص54 – 55.

(8) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص109 و 121 و ج3، ص580.

(9) أشار إلى ذلك ابن عربي في الفتوحات المكية، ج2، ص79.

أما من الناحية الثالثة التي أشار إليها د. عفيفي من نواحي نظرية ابن عربي في " الكلمة "؛ فهي أنها وردت في فلسفة ابن عربي بمعنى " الإنسان الكامل" تلك النظرية التي أرسى قواعدها الحلاج في الفكر الإسلامي، ودعمها ابن عربي، واكتملت وأصبحت تامة المعالم على يد عبد الكريم الجيلي.

لكنَّ توسُع ابن عربي في هذه المسألة أدى به إلى إجازة إطلاق اسم " الله " على الإنسان الكامل في قوله: (فما قال أحد من خلق الله أنا الله إلا اثنين الواحد الله المرقوم بالقرطاس إذا نطق بقوله أنا الله ... والعبد الكامل الذي ألحق لسانه وسمعه وبصره يقول أنا الله كأبي يزيد الذي حكى عنه أنه قال: " أنا الله "، وما عدا هذين، فلا يقول أنا الله، وإنما يقول الاسم الخاص له)[1] ،وهو بهذا يشير إلى الحديث " فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ... إلخ". ويفسر ابن عربي العبد في هذا الحديث بأنه الإنسان الكامل، ويبدو أن الناحية الثالثة التي تناولها د. عفيفي هي امتداد للناحية الأولى من النظرية، فالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية وعند ابن عربي بالخصوص شيء واحد، فالإنسان الكامل وآدم الحقيقي ما هو إلا الروح المحمدي، أو النور المحمدي الساري في جميع المخلوقات، وعندما يتحدث عن آدم وصفاته يقول: (إن شئت صفة الحضرة الإلهية، وإن شئت مجموع الأسماء الإلهية، وإن شئت قول النبي (ﷺ): إن الله خلق آدم على صورته "، فهذه صفته. فإنه لما جمع له في خلقه " بين يديه " علمنا أنه قد أعطاه صفة الكمال، فخلقه كاملاً جامعاً، ولهذا قبل الأسماء كلها، فإنه مجموع العالم من حيث حقائقه، فهو عالم مستقل، ما عداه، فإنه جزء من العالم)[2].

ونجد القاشاني في شرح التائية الكبرى يذهب إلى أن: (كل عين من أعيان العالم إنما يُرَبّه هذا " الخليفة " "الروح المحمدي"، ويوصله إلى كماله اللائق به، ويمده بما منه في حقيقته)[3] ،ويعرف الخليفة الذي هو الإنسان الكامل أو الروح المحمدي، فيقول: ("فالخليفة " هو عبد لله، رب للعالم بربوبيته له. فكل ما في العالم، سواء كان من أهل الجبروت أو الملكوت أو الملك لا يأخذ إلا منه، فكمالهم به، كما أن خلافته أيضاً، إنما تكون

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص13.
(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، نشرة عثمان يحيى، سفر 12، ص252 — 253.
(3) القاشاني، شرح التائية الكبرى، ص275.

بهم: إذ لولا العالم لما كان الخليفة خليفة)[1]. وعن صفات هذا الخليفة وتصرفه في الوجود يقول القاشاني: (وكون الخليفة بحكم البشرية، موصوفاً بصفات العجز والنقصان لا يقدح في كونه متصفاً بصفات الملك الرحمن – وهذا الخليفة لا يتصرف في أهل العالم إلا بما اقتضته العناية الإلهية والمشيئة الذاتية الأزلية ... وأما في نشأته الروحانية؛ فلا احتجاب له بما في علم الله تعالى من الأحكام الإلهية التي تجري على الأعيان الوجودية، فيتصرف ثمة في الوجود بما قضى الله وحكم به في الأزل)[2] ،والإنسان الكامل كما يرى ابن عربي: (مستهلك في الحق استهلاكاً كلياً، بحيث لا يظهر له وجود عين، مع ظهور الانفعالات الإلهية عنه، فلا يجد (الإنسان الكامل) في نفسه حقيقة ينسب بها شيئاً من تلك الانفعالات الاستدلالية. فيكون حقاً كله، وهو قوله (ﷺ): " واجعلني نوراً "؛ أي يظهر بي كل شيء، ولا أظهر بشيء، ويستهلك الحق فيه، فلا ينسب بوجوده شيء إلى الحق)[3].

ويشير ابن عربي إلى أن الإنسان الكامل هو الدال على الإله، فلذا تظهر فيه جميع الأسماء والصفات، بل إن علمه لا ينفك عن علم الله؛ حيث يقول (فالإنسان الكامل الذي يدل بذاته من أول البديهة، على ربه، هو تاج الملك. وليس إلا الإنسان الكامل ... وهو " الأول والآخر والظاهر والباطن ". فلم يظهر الكمال الإلهي إلا في المركب، فإنه يتضمن البسيط، ولا يتضمن البسيط المركب. فالإنسان الكامل هو الأول بالقصد، والآخر بالفعل، والظاهر بالحرف، والباطن بالمعنى، وهو الجامع بين الطبع والعقل، ففيه أكثف تركيب وألطف تركيب من حيث طبعه، وفيه التجرد عن المواد والقوى الحاكمة على الأجساد " من حيث عقله ". وليس ذلك لغيره من المخلوقات سواه، ولهذا خص " بعلم الأسماء كلها " و " بجوامع الكلم ". ولم يعلمنا الله أن أحداً سواه، أعطاه هذا إلا الإنسان الكامل)[4]، أما عن مقام هذا الإنسان بالنسبة للمخلوقات؛ فيصف ابن عربي مرتبته، فيقول: (وليس فوق الإنسان مرتبة إلا مرتبة الملك في المخلوقات. وقد تلمذت الملائكة له حين علمهم الأسماء، ولا يدل هذا على أنه خير من الملك، ولكنْ؛ يدل على أنه أكمل منشأه

---

(1) المصدر نفسه، ص275.

(2) القاشاني، شرح التائبة الكبرى، ص275 – 276.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية نشرة عثمان يحيى، السفر 12، ص515 – 516.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية نشرة عثمان يحيى، ص520 –521.

من الملك – فلما كان " الإنسان الكامل " مجلى الأسماء الإلهية، صح له أن يكون للكتاب " السلطاني مثل التاج، لأنه أشرف زينة، يتزين بها الكتاب، وبذلك التتويج "أي بخط السلطان في الكتاب" ظهرت آثار الأوامر في الملك، كذلك بالإنسان الكامل ظهر الحكم الإلهي في العالم بالثواب والعقاب، وبه قام النظام، وانخرم، وفيه قضى المبدع، وقدر حكم)[1].

لقد تكلم الدكتور عفيفي في بحثه عن ثلاثة نواحي في نظرية واحدة الناحية الميتافيزيقية، والناحية الصوفية، والناحية الثالثة الكلمة بمعنى الإنسان الكامل، والناحيتان الثانية والثالثة متداخلتان، فهما ليستا إلا حالة واحدة، لنظرية واحدة، أما أنا؛ فأرى أنها ثلاث نظريات لابن عربي في معنى الكلمة :

النظرية الأولى – هي نظرية فلسفية، يرى فيها الكلمة بمعنى العقل الأكبر، وهو يشير إلى ذلك بقوله: (فكانت نسبة آدم في الجسوم الإنسانية نسبة العقل الأول في العقول)[2] ،أو العقل الكلي والقوة العاقلة، وهي كلها تقابل العقل الأول عند الفلاسفة (فاجتمعا آدم، والعقل الأول في رفع الوسائط)[3] .

النظرية الثانية – وهي النظرية الصوفية، وتشمل الحالتين اللتين خلص لهما الدكتور عفيفي من خلال دراسته لابن عربي، أولهما الكلمة بمعنى الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي، وثانيهما الكلمة بمعنى الإنسان الكامل، فهاتان الحالتان شيء واحد عند الصوفية، فالإنسان الكامل ليس هو إلا الحقيقة المحمدية المتمثلة بالروح المحمدي، أو النور المحمدي الذي هو أساس الوجود ( ولكنْ: يجب ألا ننسى أن الصوفية في جملتهم يعتبرون محمداً (ﷺ) " كلمة " الله: أي نور الله الذي كان له وجود قبل وجود الخلق، بل كان وجود الخلق من أجله)[4] .

---

(1) المصدر نفسه، سفر 12، ص522.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية نشرة عثمان يحيى، سفر 12، ص275.

(3) المصدر نفسه، ص275.

(4) نور أندريا، شخصية محمد، طبعة استكهولم 1918، ص333.

## المطلب الثالث: النظرية الكلامية

النظرية الثالثة التي أراها هي النظرية الكلامية، والتي يتأرجح فيها ابن عربي بين الفكر الاعتزالي والفكر الأشعري، فالناحية الأولى في هذه النظرية يتفق فيها ابن عربي مع الأشاعرة، ففي الوقت الذي ينظر ابن عربي إلى الكلمة بمنظور كلامي أشعري على أنها كلام الله أوامره للأشياء بالوجود والتكوين، فهذه الكينونة هي الأمر الإلهي والكلمة الإلهية. فإنه من ناحية أخرى يذهب مذهب المعتزلة الذين يرون أن الصفات هي عين الذات، ويرى أن الصفات ليس شيء زائد على الذات، إلا أنه في مسألة الكلام يوافق الأشاعرة الذين يقولون بقدم الكلام النفسي يقول ابن عربي (قال تعالى في كلامه القديم الأزلي: ﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾[1] فنعته بالحدوث؛ لأنه نزل على " محدث "، فإن حدث عنده ما لم يكن يعلمه: فهو: "محدث " عنده، بلا شك، ولا ريب، وهذا الحادث هل هو محدث في نفسه، أو ليس بمحدث ؟ فإذا قلنا فيه: إنه صورة الحق التي يستحقها إجلاله – قلنا: بقدمها بلا شك، فإنه يتعالى أن تقوم الصفات الحادثات به، فكلام الحق قديم في نفسه، قديم بالنسبة إليه "تعالى")[2] ،وبمعنى آخر إذا نظرنا إلى الكلام بالنسبة إلى الذات الإلهية، فهو قديم؛ لأنه يصدر عن القديم، وهو ليس منفكاً عنه قائماً بالقديم، وكل ما قام بالقديم قديم، فهو صفة الحق التي يستحقها، والتي هي عين ذاته تعالى، أما إذا نظر إلى الكلام بالنسبة إلى المنزل إليه الحادث، فإن الكلام محدث، وهو الذي فسره ابن عربي من خلال الآية السابقة، فهو في هذه الناحية أشعري، ويبرهن على وجود الكلام النفسي الذي قالت به الأشاعرة من طريق آخر، وهو عن طريق كلام العرب وعلماء اللغة، فيقول: (فأما حديث الله في الصوامت ؛ فهو عند العامة من علماء الرسوم حديث حال، أي يفهم من حاله كذا وكذا، حتى لو ما نطق فُهم هذا الفهم منه، قال القوم في مثل هذا: "قالت الأرض للوتد لِمَ لمْ تشقني، قال الوتد لها: "سلي مَن يدقني"، فهذا عندهم حديث حال ... ،وأما أهل الكشف: فيسمعون نطق كل شيء من جماد ونبات وحيوان، بسمعه المقيد بأذنه في عالم الحس، لا في الخيال، كما يسمع نطق المتكلم من الناس والصوت من أصحاب الأصوات)[3] ،ثم يبين الأصل والغرض من الكلام

---

(1) سورة الأنبياء، الاية 2.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، سفر 12، ص223 – 224.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية نشرة عثمان يحيى، سفر 12، ص323 – 324

والصمت، وأن محل الأشياء في الوجود ناطقة، وكلها ليست ناطقة، فيقول: (فما عندنا في الوجود صامت أصلاً، بل الكل ناطق بالثناء على الله. كما أنه ليس عندنا في الوجود ناطق أصلاً من حيث عينه، بل كل عين سوى الله صامتة، لا نطق لها. إلا أنها لما كانت مظاهر كان النطق للظاهر. قالت الجلود: " أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء "، فالكلام في المظاهر هو الأصل، والصمت فيها عرض يعرض في حق المحجوب، والصمت في الأعيان هو الأصل، والكلام المسموع منها عرض يعرض في حق المحجوب، فلإصحاب الحرف والصوت عذر عند هؤلاء، ولمنكري الصوت والحرف عذر أيضاً عندهم)[1].

أما الناحية الاعتزالية في نظرية ابن عربي الكلامية في " الكلمة "؛ فهي التشابه فيما يسميها ابن عربي بالأعيان الثابتة، وتسميها المعتزلة " بالمعدومات " : " فيقصد بـ "الأعيان" (الحقائق والذوات والماهيات، كما يستعملها أحياناً مرادفة للموجودات الخارجية المحسوسة، ولكنه في كلامه عن الأعيان الثابتة يقصد المعنى الأول، لا الثاني، وأما الثبوت؛ فمعناه " الحصول "إطلاقاً، سواء أكان في العالم الخارجي أو في الذهن، ولكنه هنا يقصد الوجود العقلي أو الذهني كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن، ويقابل الثبوت بالوجود الذي يقصد به التحقق في الخارج في الزمان والمكان كوجود أفراد الإنسان وأفراد المثلث في العالم الخارجي)[2] ،أما أصل هذه النظرية؛ فنجد لها جذوراً عند أفلاطون في نظرية المثل غير أن نظرية ابن عربي في "الأعيان الثابتة" معقدة؛ لأن فيها عناصر (غير أفلاطونية، وهي العناصر التي أخذناها من أرسطو ومن بعض رجال المعتزلة ومن فلسفة الإشراق التي وضعها السهروردي)[3].

غير أن تأثر نظرية ابن عربي في " الأعيان الثابتة " بنظرية المعتزلة في المعدوم كبير جداً، غير أن نظرية ابن عربي تجاوزت نظريتهم إلى أمور لم تخطر ببال المعتزلة الذين أجمعوا أن المعلومات " أشياء وذوات، ولقد نقل عنهم الرازي بعد أن ذكر عدد من رجال المعتزلة قولهم (إن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق وإن تأثير الفاعل " الله " ليس في جعلها ذوات، بل جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على

---

(1) المصدر نفسه، سفر 12، ص324 — 325.

(2) أبو العلا عفيفي، الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، الكتاب التذكاري لابن عربي، 1389 — 1969، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، القاهرة، ص209.

(3) أبو العلا عفيفي، الأعيان الثابتة، مصدر السابق، ص209 — 210.

أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه)[1].

وقد نقل ابن حزم عنهم ذلك: حيث يقول: (وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطي يزعمون أن المعدومات أشياء على الحقيقة، وأنها لم تزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها)[2].

أما الشهرستاني؛ فيبين آراء المعتزلة واختلافهم في اسم الشيء، فيقول: (تقول المعتزلة ما هو لذات المعدوم قد سبق الوجود، وهو جوهريته وعرضيته، فهو شيء. وماله بقدرة القادر هو حصوله، وما هو تابع لوجوده، فهو تحيزه وقبوله للعرض)[3].

وقد ذكر الشهرستاني أيضاً أن الشحام (أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين، وأثبت له خصائص المعلقات في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر، ... وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة ... ،وخالفه جماعة، فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشيئية، ومنهم من امتنع من هذا الإطلاق ....، ومنهم من قال إن " الشيء " هو القديم، وأما الحادث؛ فيسمى شيئاً بالمجاز والتوسع ....، ومن أثبت المعدوم شيئاً، كما تقرر في العقل تقابل النفي والإثبات، فقد تقرر أيضاً تقابل الوجود والعدم. فنحن وفرنا على كل تقسيم عقلي حضه، وقلنا إن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد، والمعدوم المنفي كذلك)[4].

أما ابن عربي؛ فيرى أن الكلمة هي التي جعلت لهذه الأعيان الثابتة وجود، فمبدأ هذه الأعيان هو " العقل الأول " ويقول إن: (شيئية الأعيان وشيئية الوجود من حيث أجناسه وأنواعه وأشخاصه — فقد تبين أن بدأه عين وجود العقل الأول، قال النبي صلى الله عليه وسلم: " أول ما خلق الله العقل "، وهو الحق الذي خلق به السماوات والأرض)[5] ،ولكن ابن عربي يعبر عن هذا العقل باسم من أسماء الله، وهو الوهاب (أما النسبة التي أوجبت هذا الاسم فمعلومة، وذلك أن في مقابلة وجوده " أعياناً ثابتة " لا وجود لها إلا بطريقة الاستفادة من وجود الحق: فتكون مظاهره في ذلك الاتصاف بالوجود، وهي " أعيان لذاتها " .... ،وأما — أول اسم يطلب أن يظهر أثره في هذه الأعيان

---

(1) فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، القاهرة 1323هـ، ص37.

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، القاهرة، 1347هـ، ج4، ص153.

(3) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، اكسفورد، 1934، ص155.

(4) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص151 — 152.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، س12، ص457 — 458.

؟ فاعلم أن ذلك الاسم هو الوهاب خاصة في الجملة وفي عين عين، الآخرة وهو اسم أحدثته الهبات لهذه الأعيان من حيث فقرها، فلما انطلق عليها اسم "مظهر" – وقد كانت عرية عن هذا الاسم، ولم يجب على " الغني " أن يجعلها مظهراً له – طلبت هذه النسبة الاسم " الوهاب " )[1].

فميز ابن عربي بين هذه الذوات " الأعيان الثابتة " وبين الذات الإلهية أن أطلق على الذات الإلهية (اسم الذات الغنية بذاتها على الإطلاق – وبالواحد الأحد – لأنه لا موجود إلا هي)[2]،وأطلق: على هذه الذوات الفقيرة (وكما هو الغنى لله تعالى على الإطلاق، فالفقر لهذه الأعيان على الإطلاق إلى هذا الغني الواجب الغنى بذاته لذاته)[3].

أما عن الوهاب وهو الاسم الذي يبتدئ به؛ (فاسم " الوهاب " من الوهب "هو" إعطاء الوجود لكل عين، متى وصفها بما لا يقتضيه عينها، فأول ما يبتدئ به من الأعيان ما هو أقرب مناسبة للأسماء التي تطلب " التنزيه "، ثم بعد ذلك، يظهر سلطان الأسماء التي تطلب التشبيه)[4].

واسم الوهاب الذي يعتبره ابن عربي الكلمة التي يبتدئ بها الوجود لهذه الأعيان الثابتة يقابل الأمر الإلهي الذي يعتبره المعتزلة الكلمة التي بها يبتدئ الوجود بقوله تعالى للشيء " كن " فيكون؛ أي إظهاره إلى حيز الوجود موجوداً بعد أن كان شيئاً غير موجود، وتستدل المعتزلة على أن المعدومات أشياء قبل وجودها بآيات، منها :

1. قوله تعالى ﴿ ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا إن يشاء الله ﴾[5] ،ويقول المعتزلة: (إن الله سمّى شيئاً ما ليس له وجود في حال التكلم، بل سيوجد في المستقبل)[6].

2. قوله تعالى: ﴿ وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم ﴾[7] ويفسر المعتزلة هذه الآية (بأن " المعدومات " وهي الأشياء التي لم يتحقق وجودها

---

(1) المصدر نفسه، س12، ص179 – 181.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية نشرة عثمان يحيى، س12، ص179.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية نشرة عثمان يحيى، س12، ص179.

(4) المصدر نفسه، س12، ص181.

(5) سورة الكهف، الآية 23.

(6) الرازي، تفسير الرازي (مفاتيح الغيب)، القاهرة، 1890 – 1891، ج5، ص473.

(7) سورة الحجر، الآية 21.

الخارجي تسمى أشياء؛ لأن الله قال إن معه في الأزل خزائن كل شيء لم يوجد بعد فأطلق على هذه الأمور اسم الشيئية)[1].

3. قوله تعالى ﴿ إن الله على كل شيء قدير ﴾[2] .وفسر المعتزلة هذه الآية (على أن الشيء الذي يقدر عليه الله (إما هو موجود وإما ما هو ليس بموجود بعد، فالأول مستحيل؛ لأن القدرة على إبقاء الموجود هو تحصيل حاصل، وإذا استثنى هذا الاحتمال أنه ليس بموجود، وعليه يصبح أن يطلق على المعدوم أنه شيء)[3].

4. قوله تعالى ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم ﴾[4] يقول المعتزلة (إن الساعة وزلزلتها "معدومان"، ومع ذلك، فالله أطلق عليها معنى الشيئية)[5]..

5. قوله تعالى ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول كن فيكون ﴾[6] ،يقول المعتزلة: (فالشيء الذي يريد الله أن يوجده هو معدوم، وإلا لما كان من معنى للتكوين، ومع ذلك فقد أطلق الله عليه اسم الشيء)[7].

6. وفكرة المعدوم " وشيئيته " عند المعتزلة و" الأعيان الثابتة " عند ابن عربي لها جذور يونانية، بالإضافة إلى الجهد الفكري الإسلامي الاعتزالي، وأما فكرة المعدوم عند المعتزلة :فإن الشهرستاني يعزوها إلى فكرة الهيولي الأفلاطونية، ويرى (أن هذه فكرة المعتزلة أيضاً ..... ،ويعزوها إلى فكرة الإمكان الأرسطية بأنها المادة الأولى " الهيولي " مجردة عن الصورة ... ،والى اعتقادهم؛ أي المعتزلة بأن " الكليات " و" الأنواع " هي أشياء توجد ليس فقط في الذهن، بل هي أشياء ثابتة في الأعيان)[8].

---

(1) الرازي، تفسير الرازي، ج5، ص263.

(2) سورة البقرة، الآية 20.

(3) الرازي، تفسير الرازي، ج2، ص378، ج6، ص140.

(4) سورة الحج، الآية 1.

(5) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج5، ص42.

(6) سورة يس، الاية 82.

(7) ابن تيمية، رسائل ابن تيمية، مطبعة المنار، القاهرة، 1341 — 1349، ج4، ص15.

(8)الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص33 و 167 و 168 و 159 ؛ كذلك السهروردي، المقاومات، ص125 ؛ والمشارع والمطارحات، ص208 — 209 ضمن كتاب مجموعة في الحكمة الإلهية، نشرة هنري كوريان، استنبول، 1954.

ونخلص من ذلك كله إلى أن لابن عربي جانباً اعتزالياً في نظريته الكلامية في الكلمة، فالوهاب الذي يهب الوجود للأعيان الثابتة هو نفسه الأمر الإلهي الذي يظهر الأشياء غير الموجودة إلى الوجود، وهو السر الإلهي والأمر الإلهي وهو الكلمة.

إلا أن شيئية المعدومات والأعيان الثابتة عند ابن عربي قد رد عليها بأن هذه الأشياء إنما هي أشياء في علم الله تعالى، وكونها موجودة بذواتها، فإنما يعني تعدد القدماء، وهذا محال.

# الخاتمة

إن المتعة الحقيقية للذهن هو الاطلاع على خفايا الأفكار، لاسيما إن اجتمعت أفكار متعددة للفظ واحد. ولقد خلصت من خلال هذا البحث إلى نتائج مهمة، منها:

1 - إن الكلمة هي ذلك اللوغوس المقدس والواسطة بين الله والموجودات.

2 - إن هذا المفهوم لم يغب عند أي فلسفة ظهرت، سواء كانت في فكر اليونان قبل الفلسفة أو في المدارس الفلسفية اليونانية القديمة قبل سقراط أو عند سقراط.

3 - لقد تعاملت الفلسفات مع هذا المفهوم في كل وقت بألفاظ خاصة؛ فنجده حيناً السر الذي يتمخض عنه الوجود، وحيناً آخر ناموساً، يقوم به الوجود، ونجده حيناً آخر المادة الأولى المكونة للعناصر في الطبيعة، ونجده عدداً ووحياً، أو غير ذلك من الألفاظ.

4 - إن أهم لفظ تعامل به فيلسوف مع الكلمة هو لفظ الوحي عند سقراط، فقد كان له أثر كبير في الفكر الإسلامي لاحقاً.

5 - إن مفهوم الكلمة عند أفلاطون تجسد في المثال الذي اشتقت عنه نظريته في المثل.

6 - أصبحت الحركة تحمل مفهوم الكلمة عند أرسطو، باعتبارها هي الواسطة بين المحرك الأول الذي لا يتحرك وبين المحرك الأول.

7 - إن مفهوم اللوغوس أخذ مكانة كبيرة في الفكر الفلسفي والديني اليهودي.

8 - يعتبر فيلون الإسكندري من أعاظم رجالات اليهود الذين لهم أثر كبير في الفكر اليهودي.

9 - إن القبالة وأصحابها كان لهم دور كبير في إبراز مفهوم اللوغوس، كما جاء في التوراة.

10 - يعتبر موسى بن ميمون مجدد الفكر الفلسفي اليهودي، فمكانته كبيرة وعظيمة، وهو الفيلسوف الوحيد الذي حاول إعادة الديانة اليهودية إلى مسار التوحيد وإبعادها عن

عاداتها السيئة وإظهار مفاهيم جديدة، منها ما هو مرتبط بالتوحيد، وإثبات كونه تعالى قديم وخالق، وأن بقية الأشياء كلها حادثة، ومن خلال مناقشته لصفات الله تعالى، وخصوصاً صفة الكلام، يتضح موقفه من الكلمة أو اللوغوس، فهو ينفي صفة الكلام ويثبت الكلمة.

11 ـ لقد كان للفكر الفلسفي اليهودي ابتداءً من فيلون وأصحاب القبالة أثر كبير في الفلسفة المسيحية والإسلامية من بعدهم.

12 ـ إن أول محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين كانت على يد الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري، وقد تابعه على ذلك فلاسفة الإسلام مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم.

13 ـ لقد تأثر موسى بن ميمون إلى جانب أصوله الفكرية اليهودية بالمدارس الفلسفية والكلامية الإسلامية، وهكذا دأب الحضارات تتأثر، وتؤثر.

14ـ لقد ناقش موسى بن ميمون المدارس الكلامية مناقشة موحد منزه لله تعالى، فأخذ منهم، ورد عليهم، وكأنه واحداً منهم.

لقد استمدت الفلسفة الإسلامية بعض الأفكار من ثقافة الحضارات القديمة التي سبقت الإسلام، ومن خلال ما عرضناه من تناول الصوفية لمدلولات الكلمة

15 – إن الصوفية في الإسلام اهتمت وتوسعت في عرض مدلولات الكلمة مما أدى إلى اختلاف في التعبير عن هذا اللفظ، كما أن تعدد معاني الكلمة في الفكر الصوفي، وإن اختلفت، فإنها تدل على شيء واحد، وهو مبدأ الوجود وأساس الخلق والمادة الاولى والواسطة بين الخالق وبين الخلق، فهذا المخلوق الأول له نسبة يقترب بها من الخالق، باعتباره صادر عنه ونسبة أخرى يقترب من المخلوق، باعتباره أساساً لوجوده، فهو أول الخلق، ولكن الاختلاف في مدلولات الكلمة في الفكر الصوفي ناتج عن اختلاف نظرة الصوفي إلى هذا الشيء، فمنهم من نظر إليه، باعتبار الطريق الموصل إليه، ومنهم من نظر إليه باعتبار وجوده كأكمل ما في الوجود، ومنهم من نظر إليه باعتبار حقيقته المدة لكل الموجدات بالوجود، والحياة، والعلم. ومنهم من تناوله، باعتباره روح الشريعة. ومنهم من نظر إليه من ناحية قدسيته، وهناك من أطلق عليه الفناء، وذلك باعتبار الطريق الموصل إليه، ومنهم من أطلق على الكلمة معنى الإنسان الكامل، باعتبار وجوده كأكمل موجود.

16- وقسم آخر أطلق على الكلمة معنى الحقيقة المحمدية، وذلك باعتبار حقيقة المدة لكل الموجودات والحياة والعلم.

17- وقسم آخر جعل الكلمة بمعنى المطاع، وذلك باعتبارها روح الشريعة، وهو الروح المحمدي لاقتران طاعته بطاعة الله تعالى (وأطيعوا الله والرسول)، وقسم اعتبر العقل الأول هو دلالة للكلمة، وذلك باعتبار قدسيته.

18- لقد كان التعمق في دراسة نظريات ابن عربي في الكلمة له أهمية فائقة في التعرف على الكثير من آراء هذه الشخصية الفذة، والتي تمخض عنها أمور عدة؛ أهمها :

19- إن لابن عربي نظريات متعددة في الكلمة، وهذا التعدد يبرز مدى ثقافة واطلاع ابن عربي على الفلسفات السابقة له، سواء كانت إسلامية وغير إسلامية.

20- كما أن النظرية الصوفية في الكلمة هي نظرية مستقلة، تشتمل على معاني عند ابن عربي، أهمها أنها الحقيقة المحمدية، وأنها الإنسان الكامل، وليست هي حالات لنظرية واحدة، كما يرى دكتور عفيفي، وأغفل الدكتور عفيفي في دراسته لابن عربي النظرية الكلامية في الكلمة، والتي تعني "الأمر الإلهي" بالتكوين عند الأشاعرة "والأمر الإلهي" للأشياء بالظهور للوجود عند المعتزلة، وقد توافق ابن عربي مع الأشاعرة في معنى الكلمة بأنها "الأمر الإلهي"، بإيجاد الأشياء، ومخالفته لهم أن الأمر بتكوين وخلق الأشياء من العدم بعد أن لم تكن شيئاً، وكذلك وافق ابن عربي المعتزلة بأن المعدومات أشياء قبل وجودها، وأن الكلمة هي الأمر الإلهي، بإيجاد الأشياء؛ أي إظهارها من العدم إلى الوجود، ولكنه يطلق على هذه المعدومات اسم الأعيان الثابتة.

21- أما المعدومات والأعيان الثابتة في فكر المعتزلة وابن عربي قد رد عليها بأن هذه المعدومات والأعيان إنما كان وجودها في علم الله، ولم تكن شيئيتها بذواتها؛إذ لو كانت شيئيتها بذاتها، لكانت قديمة، فيحصل تعدد في القدماء، وهذا محال.

18- وقد جاء ابن عربي باسم " الوهاب "؛ ليقابل به الأمر الإلهي الذي قال به المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة، وكان الخلاف بينه وبين المعتزلة لفظياً.

وختاماً أسأل الله العلي القدير أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد.

## المصادر والمراجع:

1 ـ الآلوسي، د. حسام ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،ط1، 1980.

2- الآلوسي، حسام الدين ، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1400هـ ـ 1980 م.

3 ـ الآلوسي، حسام الدين الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، بغداد، 1990 م.

4 ـ الآلوسي، حسام الدين من الميثولوجيا إلى الفلسفة، الكويت، ط1، 1973م.

5- أحمد توفيق عياد، التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1970.

6- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، القاهرة، 1954 م.

7 ـ أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني القاهرة، 1958.

8 ـ أرسطو، كتاب النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954 م.

9- ابن أبي اصيبعة، عيون الأبناء في طبقات الأطباء، طبعة مصر، 1299 هـ.

10- افلاطون محاورة الدفاع، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، 1963م.

11- افلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مصر، 1829.

12 ـ افلاطون محاورة فيدون، ترجمة الأهواني، وكذلك ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، 1963 م.

13 – أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، القاهرة، 1974 م.

14 ـ ابن باجه، شروحات السماع الطبيعي، تحقيق وتقديم معن زيادة، دار الفكر، بيروت، 1978

15- أبو بكر بناني مدارج السلوك إلى مالك الملوك، الطبعة الأولى 1330 في تعليقه على الصلوات المشيشية.

16- بريهه، أميل تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982 م.

17- الأب بسام أشجي، آباء الكنيسة، الآباء المدافعون، بحث منشور على شبكة الإنترنت.

18- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1967.

19- توفيق عامر، التراث الصوفي، المؤثرات الثقافية والنزعات الفلسفية، مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد 12 شباط، 2000م.

20- التيمي محيي الدين، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، طبعة ليدن، 1847 م.

21- ابن تيمية، رسائل ابن تيمية، مطبعة المنار، القاهرة 1341 – 1349.

22 ـ جانييه بول وجبريل سباي، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة د. يحيى هويدي، مراجعة د. محمود مصطفى حلمي، القاهرة، 1961 م.

23 ـ جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، العصر الأول، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، بغداد، 1958 م

24- الجابري محمد عابد، مسألة اللوغوس ثالث ثلاثة. بحث على شبكة الإنترنت موقع www.aljabriabed.net

25 ـ جهاد الياس شيخ، دراسات ثيوصوفية. بحث منشور على شبكة الإنترنت.

26- جولتسهير، (العناصر الأفلاطونية والغنوصية في الحديث)، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، الطبعة الثالثة، 1965.

27- ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، القاهرة، 1347هـ.

28 ـ الحلاج الحسين بن منصور الديوان، تحقيق د. كامل الشيبي، دار الجمل، ألمانيا، 1977 م.

29 ـ الحلاج، الطواسين، نشرة ماسنيون، باريس، 1913 م.

30 ـ حليم الأسمر، جدل اللوغوس والحقيقة في الفلسفة العربية، بحث منشور على شبكة الإنترنت.

31- داود القيصري، المقدمات على شرح التائية الكبرى، تحقيق عثمان يحيى كتاب الحكمة المتعالية في الإسلام، ضمن نصوص فلسفية لم تنشر، د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976.

32 ـ رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1983 م.

33 ـ ريفو البير، الفلسفة اليونانية، ترجمة: عبد الحليم محمود، القاهرة، 1958 م.

34 ـ سانتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية، تصوير شمسي في المكتبة المركزية لجامعة بغداد عن المخطوط بكلية الآداب جامعة القاهرة.

35- السلمي، أبو عبد الرحمن، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة.

36- السهجلي، النور من كلمات أبي طيفور، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب شطحات الصوفية.

37- السهروردي، المقاومات، المشارع والمطارحات ضمن كتاب مجموعة في الحكمة الإلهية نشرة هنري كوريان، استانبول، 1954.

38- السهروردي، المشارع والمطارحات، ضمن كتاب مجموعة في الحكمة الإلهية. نشرت هنري كوربان، استانبول، 1954.

39- ابن سناء الملك، الديوان، دار الكتب المصرية، القاهرة، د، ت.

40- ابن سينا، الشفاء، قسم الإلهيات. تحقيق : سليمان دنيا،

41 ـ شلبي د. كمال، خونة اللوغوس، مجلة فضاءات، تصدر عن دار الأصالة والمعاصرة، طرابلس، العدد 36 أكتوبر تموز، 2007 م.

42- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، اكسفورد، 1934.

43 ـ صاعد الأندلسي بن أحمد بن صاعد الأندلسي (ت 462 هـ) طبقات الأمم، تحقيق وتعليق: د. حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، 1993 م.

44 ـ الطويل توفيق، الفلسفة الخلقية، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1960 م.

45- عاطف جودة نصر، شعر عمرو بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1402 - 1982.

46- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، القاهرة، ط 3، 1954 م.

47- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف في الإسلام، وكالة المطبوعات الكويتية، 1978م

48 . عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 4، 1969 م.

49 . عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984 م.

50- عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها، ونظرياته ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1967 م.

51- عبد الكريم الجيلي، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، مخطوط بمكتبة البلدية – الإسكندرية برقم (1786)، والتصوف نسخة ضمن مجموعة.

52- عبد الكريم الجيلي، النادرات العينية، نشرة يوسف زيدان مع شرح النابلسي.

53- عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل ما موجود، مكتبة الجندي، القاهرة.

54- عبد الكريم الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم الدينية، مخطوط برقم (81379) وتصوف بمكتبة البلدية – الإسكندرية.

55- عبد الكريم الجيلي. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مطبعة صبيح بالأزهر 1960.

56- عبد المنعم المحجوب، ورثة اللوغوس، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، شركة أوبيس للطباعة، قصر سعيد، تونس، 2005م.

57. ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الجيل، بيروت، 1980 م.

58- ابن عربي، مرآة المعاني في إدراك العالم الإنساني، مخطوط بدار الكتب برقم ٣ مجاميع.

59- ابن عربي، عقدة المستوفز، طبعة نيبرغ، دون تاريخ.

60- ابن عربي الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى ومراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1408 – 1998م.

61- أبو العلا عفيفي، مقدمة على تحقيق كتاب مشكاة الأنوار للغزالي، القاهرة، 1964.

62- أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر بيروت، 1969.

63- أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، المجلد الثاني - الجزء الأول، مايو سنة 1934

64- علي سامي النشار وآخرون، ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة، الإسكندرية، 1972م.

65 - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف، الإسكندرية ط 1، 1964 م والطبعة الثانية سنة 1953 م.

66 - غريمان بيار، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات.

67- الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1964.

68 - غني د . قاسم، تاريخ التصوف في الإسلام،ترجمة: صادق نشأت، القاهرة 1972م.

69- الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، مصر، 1907.

70- الفارابي، رسالة زينون الكبير، حيدر أباد، 1349 هـ

71- فخر الدين الرازي، في تفسير (مفاتيح الغيب)، القاهرة، 1890 – 1891م.

72- فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، القاهرة 1323هـ.

73- القاشاني، شرح على فصوص الحكم لابن عربي، القاهرة، 1309.

74- القفطي جمال الدين، تاريخ الحكماء، ليبسيك، 1904 م.

75- الكاشاني ، كمال الدين عبد الرزاق ، اصطلاحات الصوفية، مخطوط بمكتبة الأزهر برقم (64009) في أربعين ورقة ضمن مجاميع.

76- الكاشاني ، كمال الدين عبد الرزاق ا، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر وهو على هامش الديوان بشرحي البوريني والنابلسي.

77- كريم متى، الفلسفة اليونانية، بغداد، 1971 م.

78- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 199 م.

79 ـ محمد حسين النجم، فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم وأثرها عند اليونان، بيت الحكمة، بغداد، 2003 م.

80 ـ محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، دار الكتاب العربي، مصر، 1373 ـ 1953 م.

81 ـ محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي ، دار الطليعة، بيروت، 2008 م.

82- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق: حسين أتاي، مطبعة جامعة أنقرة، 1972م.

84- ميرفت عزت بالي، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الإنجلو المصرية، 1991 م.

85 ـ ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية، ط3 بغداد، ، 1988 م.

86 ـ نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، دار المعارف، مصر، 1962 م.

87 ـ نخبة من الباحثين، قراءة صوفية لإنجيل يوحنا، تقديم د. رضوان السيد و أ. د. محمد ياسر شرف، دار الجيل، بيروت، 2004 م.

88 ـ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط3، 1996 م.

89- نور أندريا، شخصية محمد، طبعة استوكهولم، 1918 م.

90- نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1388 – 1969، القاهرة.

91- هكتور هوتون متعة الفلسفة، ترجمة: يعقوب يوسف أبونا، مراجعة: فخري خليل، بيت الحكمة، بغداد، 2002 م.

92 ـ ولفنسون إسرائيل، موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته، دار التكوين، دمشق، ط2، 2006 م.

93 ـ ولفنسون إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام.

94- يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية، بيروت 1408 - 1988.

95 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، 1954م.

المصادر الأجنبية

1. 1 – Andre Shouraqui، La Pensee Juive، Paris ،P.U.F1975،.

2. 2 – Clement Par، Historie des Arabes، Paris، 1913.

3. 3 – De opificio Mundi coll.les oeuvres de Philion d' Alexandrie، Paris، cprf1961،.

4. 4- D. Kaufmanm: Geschichte der attributen Lehvein der Judischen Reli gion1877،.

5. 5 – Geiger: Washat، Mohamed aus dem judentham ouf genommen، 1833.

6. 6 – Gershom، Sholem.les grands courants de lamgstiaue juive paris1983،.

7. 7 – 1.Gold Ziher، Voylesungen uber denls am، 2 – Auft، 1925.

8. 8 – Jean Marques – Riviers، Histoir des doctrines، Paris payot، 1971.

9. 9 – M.Stenschneider: Die Heb. Ubersetzungen des، Mittelalters، Berlin، 1893.

10. 10 – Moses Mielzinr، introduction to the Talmud3،d edition، New York، 1925.

11. 11 – Richard dhart man «Zurfragenachder den Auf angendes sufismus» 1916.

12. 12 – S. Munk Melanges de Philosophie juive et arabe، paris، librairie philosophique، J.vrine1955،.

13. 13 – Wensink. Book of the Dov، introduction، idem.

14- Aristotle Metaphysics; loiclassical library; London، 1967.

15- Homer: the Iliad of Homer and the odyssey، in Great Books of the western world: Chicago، 1957.

16- John Burnet: early Greek Philosophy، London.1958.

17- Greek philosophy، tales to Plato، London1961 ،.

18 - Lowess، G.H، Biographical، History of philosophy، London1821،.

19 - Snell Bruno: the discovery of the mind، New York، 1960.

20 -Zeller: outlines of the Greek philosophy، New York، 1955.

# من إصدارات دار صفحات

**1) الـزبـور - مزامـيـر داود - دراسة مُـقـارنة، د.منذر الحايك، 2016م.**

تُعدُّ المزامير أكثر الأسفار قراءة من قبل اليهود والمسيحيين، أما المسلمون؛ فمع إيمانهم بأنبياء بني إسرائيل وكتبهم، إلا أنهم ابتعدوا عن تراثهم الديني، بدعوى تحريفه. وكما أن للمزامير تفاسيرها اليهودية التي لا تعترف بالمسيح، فلها - أيضاً - تفاسيرها المسيحية التي تؤولها، للتبشير، بقدوم المسيح. ومع أن المزامير تبدو كلام إنسان هو داود، أو غيره من أنبياء بني إسرائيل، لكن الشروحات الكنسية تقول بأن الله هو الذي كان يوحي لهم ما يتكلمون به.

والزبور هو المرادف الإسلامي للمزامير، وقد ذكره القرآن كتاباً مُنزلاً على داود الذي حظي بدور بارز في القرآن، كما في المزامير، وكلا الكتابين يذكران مشاركة الجبال والطيور الترتيل مع داود. ومع أن المزامير كانت نتاج مجتمع محارب، له ربٌ خاص به، لكنها تبقى نصاً أدبياً وابداعاً إنسانياً، بكل ما في الانسانية من خير أو شر. وتأتي هذه الدراسة غير التقليدية دعوة للاطلاع على سفر خالد، شغل - ولا يزال يشغل - أعداداً كبيرة، من القرّاء والدارسين المؤمنين به، وغير المؤمنين

**2) كـنـزا ربّـا ،"الكنـز العظـيم"، الكتـاب المقـدّس للمنـدائيين، دراسـة مقارنـة، د.منذر الحايك، 2016م.**

تُقرّ معظم الدراسات المقارنة بوحدة قيم وأهداف الأديان، فجميعها ترجو خير الإنسان، وراحة نفسه، ومع اختلافها، فمعظمها واحد بالجوهر الذي هو الإيمان بوجود خالق أعظم، ومن هذه الديانات، وربما أقدمها "المندائية" التي لم تخرج بشيء عن عالم الأديان السماوية، بل تمثل حالة فريدة من التقارب معها، تأتي هذه الدراسة، من وجهة نظر علمية موضوعية وغير تقليدية، لتقرير وضع المندائية بين الأديان الشرق أوسطية، بشكل عام، والسماوية، بشكل خاص، ولتبيّن مدى تقاربها في التشريعات والفروض والأحكام. فالمندائية ديانة موحِّدة. بالتأكيد، تعتقد بأنها على ملّة آدم، وأن يحيى نبيّها، وأن كتابها يضمّها إلى ديانات أهل الكتاب. وهي بمثابة دعوة لقراءة "كنزا ربّا"، فهو أثر ديني إنساني، بغاية الشفافية، يخاطب النفس البشرية، ويروي قصتها، ويتيح الفرصة للمهتمين، لقراءته، والتمعّن بروحانيات أقدم تراث، يتبع الآباء الأولين للبشرية، ويعطينا فكرة عن أقدم أنماط التفكير الديني.

**3) الكتاب الأقدس، دراسة مقارنة، د.منذر الحايك، 2016م.**

تعد البهائية من أهم الظواهر الدينية التي نشأت في العصر الحديث، ومع ذلك لا يزال يصاحبها كثير من الغموض لدى عدد كبير من الناس، حيث تتولد لديهم أسئلة عديدة، منها: هل البهاء إله أو رسول في ديانته؟ ماهو دور التصوف الشيعي في نشأة البابية؟ وكيف تحولت البابية إلى بهائية؟ إضافة إلى مواضيع: الصراعات على خلافة الباب والبهاء، الفرق البهائية الجديدة، علاقة البهائية بالإسلام، والحروف وقيمها المقدسة في البهائية، وقد حاول هذا الكتاب الإجابة عنها مع تحليل لهذه الوقائع ومنعكساتها بمنهج علمي نقدي مقارن.

وبما أن الأقدس هو أحدث كتاب مقدس في العالم فإن الاطلاع على نصوصه سيتيح الفرصة لكل مهتم وباحث عن الحقيقة للتفكير بمقارنات ودراسات تحليلية بينه وبين الكتب المقدسة القديمة. والتي أرجو أن يكون هذا العمل مفتاحاً ومحرضاً لها. فمع القيمة الدينية والتاريخية الكبيرة لنصوص الأقدس فهي أيضاً تزودنا بفكرة عن واحد من أحدث أنماط التفكير الديني للبشرية.

**4) أنجيل برنابا، دراسة مقارنة، د.منذر الحايك، 2016م.-**

**5) القراخانيون، دراسة في أصولهم التاريخية وعلاقاتهم السياسية ودورهم في الحياة العلمية (315 – 607هـ/927 – 1210م)، أ.د. سعاد هادي حسن إرحيم الطائي، 2016م.**

تعد قبيلة القراخانيين إحدى هذه القبائل التركية التي لم تحظ بدراسات تاريخية شاملة، نظراً لندرة المصادر التي تحدثت عنها. تناولت في دراستي هذه الأصول التاريخية للقراخانيين، ومناطق استقرارهم، وأهم المدن التي استقروا فيها. وأشرت إلى لغتهم وألقاب أمرائهم ومدلولاتها السياسية، وتناولت - بشكل مفصل - أهم الديانات التي اعتنقوها، وكان آخرها الدين الإسلامي ،وأشرت إلى دورهم في نشره بين القبائل التركية وكفاحهم الطويل في محاربة الكفار من القبائل التركية. وتناولت - أيضاً - اهتمام الأمراء القراخانيين بالبناء والعمران،وعلاقتهم مع الخلافة العباسية وتطورها، إذ تميزت باستقرارها مع تبادل الرسل والوفود، ومنحهم الألقاب الفخمة .

وعرجت على أهم ما حققه الأمراء القراخانيين من إنجازات سياسية وعسكرية عبر المراحل التاريخية لإمارتهم، من خلال الإشارة إلى علاقاتهم السياسية مع الإمارات الإسلامية المجاورة والمعاصرة لها في تلك المرحلة التاريخية ، وأهم ما تمخّض عن هذه العلاقات من نتائج سياسية وعسكرية،مع الإشارة إلى أهم السفارات المتبادلة بينهم.

وتناولت - أيضاً - أهم الملامح الرئيسة لتطور الحياة العلمية في عهدهم، ولاسيما في بلاد ما وراء النهر ، التي تضمنت تطور علوم مختلفة، الإنسانية منها، والعقلية؛ مثل علوم اللغة العربية وعلوم القرآن الكريم وتفسيره وعلوم الحديث النبوي الشريف والتاريخ والرياضيات والفلك والهندسة والطب وعلوم السياسة والأخلاق وغيرها ، وقد توضح هذا التطور العلمي من خلال اهتمام عدد من أمراء الإمارة القراخانية بالعلم والعلماء .

**6) الكلمة واللوغوس في الفكر الفلسفي والديني، د. ياسين حسين الويسي، 2016م.**

. إن الكلمة هي ذلك اللوغوس المقدس والواسطة بين الله والموجودات . إن هذا المفهوم لم يغب عند أي فلسفة ظهرت، سواء كانت في فكر اليونان قبل الفلسفة أو في المدارس الفلسفية اليونانية القديمة قبل سقراط أو عند سقراط . إن أهم لفظ تعامل به فيلسوف مع الكلمة هو لفظ الوحي عند سقراط، فقد كان له أثر كبير في الفكر الإسلامي لاحقاً . إن مفهوم الكلمة عند أفلاطون تجسد في المثال الذي أشتقت عنه نظريته في المثل.

. إن مفهوم اللوغوس أخذ مكانة كبيرة في الفكر الفلسفي والديني اليهودي . يعتبر فيلون الإسكندري من أعاظم رجالات اليهود الذين لهم أثر كبير في الفكر اليهودي . لقد كان للفكر الفلسفي اليهودي ابتداءً من فيلون وأصحاب القبالة أثر كبير في الفلسفة المسيحية والإسلامية من بعدهم. لقد استمدت الفلسفة الإسلامية بعض الأفكار من ثقافة الحضارات القديمة التي سبقت الإسلام. والصوفية في الإسلام اهتمت وتوسعت في عرض مدلولات الكلمة مما أدى إلى اختلاف في التعبير عن هذا اللفظ . كما أن تعدد معاني الكلمة في الفكر الصوفي وإن اختلفت، فإنها تدل على شيء واحد، وهو مبدأ الوجود وأساس الخلق والمادة الأولى والواسطة بين الخالق وبين الخلق ، وقسم آخر اطلق على الكلمة معنى الحقيقة المحمدية، وذلك باعتبار حقيقة الممدة لكل الموجودات والحياة والعلم . وقسم آخر جعل الكلمة بمعنى المطاع، وذلك باعتبارها روح الشريعة، وهو الروح المحمدي لاقتران طاعته بطاعة الله تعالى (وأطيعوا الله والرسول) ، وقسم اعتبر العقل الأول هو دلالة للكلمة، وذلك باعتبار قدسيته .

**7) العهد القديم ومناهج النقد عند الغرب، النقد المصدري أنموذجا، أسماء الوردي، 2016م**

**8) الرؤية الميثولوجيا لعقيدة التثليث المسيحية، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، منير تمودن، 2016م.**

**9) الرهبنة المسيحية والتصوف الإسلامي- دراسة مقارنة، 2016م.**

**10) التطور والتجديد في شعر بشّار بن برد، د. نعيم اليافي، 2016م.**

**11) الغزل عند عمر بن أبي ربيعة، د. نعيم اليافي، 2016م.**

**12) الحب هو الحقيقة الوحيدة دراسات باراسيكولوجية، برايان ل. ويس، ترجمة ابتسام الرومي، 2016م.**

رجل وامرأة كانا ينشدان المعونة من الطبيب النفسي برايان ويس لمساعدتهما على حل مشاكل حياتهما .

بيدرو وإليزابيث لم يكونا يعرفان بعضهما . وقد كانا يقصدان عيادة الطبيب، في أيام مختلفة. بالتدريج؛ اكتشف الطبيب ويس أنهما تحت التنويم المغناطيسي يسردان نفس التفاصيل عن حياة سابقة قبل ألفي عام. الجنود الرومان أساءوا معاملة رجل حتى الموت في فلسطين آنذاك- بيدرو كان ذلك الرجل المقتول، وإليزابيث كانت ابنته.

لاحظ ويس أن بعض الاسترجاعات السابقة للحيوات الماضية تتطابق بالنسبة لكليهما . هل عاش كلا مريضيه حياة مشتركة عدة مرات؟ برايان ويس كان يريد الجمع بينهما، ولكنه مرتبط - كما هو معروف - بواجب الصمت؛ كطبيب نفسي...

**13) الكتاب المقدس والقرآن الكريم والعلم، موريس بوكاي، مراجعة وتقديم د.منذر الحايك، 2015م.**

بفضل اتساع أفق الدكتور بوكاي العلمي وثقافته الدينية وإجادته العربية أغنى كتابه الأول، الذي عد فاصلاً في مجال كتب الأديان المقارنة، والذي اشتهر في طبعته العربية باسم: "التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث" والذي نشر لأول مرة عام 1976 . ثم تعددت طبعاته بعد ذلك حتى لا تكاد تحصى، كما تُرجم لأكثر من خمسة عشرة لغة، وعد لسنوات كثيرة من أكثر الكتب رواجاً. ونحن نقدمه اليوم وقد اخترنا له العنوان الأدق ترجمة، وهو: "الكتاب المقدس والقرآن والعلم". بالرغم من الفصول المتعددة فقد ركز الدكتور بوكاي في كتابه هذا على موضوعين أساسيين، الأول: تناول فيه الروايات الدينية الكبرى مثل: خلق العالم وظهور الإنسان، وحادثة الطوفان، وبعض الروايات الأخرى حول مظاهر الطبيعة وغيرها، وقابل كل ذلك مع معطيات وحقائق العلم في زمانه الحاضر. أما الموضوع الثاني: فهو دراسة مقارنة بين رواية القرآن ورواية التوراة حول فرعون الخروج، وقد حدد نقاط الخلاف والاتفاق بين الروايتين، مركزاً على رواية القرآن حول نجاة بدن الفرعون بعد غرقه. وقد عرض آيات القرآن على نتائج الاكتشافات العلمية في عصره، دون زيادة أو نقصان، ولذلك سيظل عمله رائجاً، يعود إليه الباحثون والقراء ليجدوا فيه بعضاً من العلم الذي حضنا الإسلام الحنيف على طلبه.

**14) شوكا سابتاتي حكايات الببغاء السبعون المسمى ألف ليلة وليلة الهندية، د. منذر الحايك، 2015م.**

يضم كتاب شوكا سابتاتي مجموعة قصص وأساطير كتبت أصلاً باللغة السنسكريتية، حيث تتخذ أبطالها من البشر والجن، ثم تُنطق الحيوانات فتروي القصص والأمثال. وتتطاول حكاياته لتروي حياة الملوك ثم تتهاوى لتحكي عن قاع المجتمع. ومع أن بعضهم يحذرون منه لتضمنه ألفاظاً وقصصاً ماجنة، لكنه ظل واحداً من أكثر الأعمال الأدبية شهرة وشعبية في الهند. وبالمقابل يعتقد كثيرون بأن قراءة الكتاب كانت تجربة رائعة، لامتيازه بإيجاز العرض وفجائية تطور الحدث ودهشة النهايات، ولما يتضمنه من أحداث مشوقة امتزجت فيها الحقيقة بالخيال، مما يجعل المتلقي يعيش زمن المعجزات في حيز من اللازمان. كل ذلك جاء على لسان ببغاء فصيح يقص على سيدته حكاية في كل ليلة ليردعها عما تعتزمه من خيانة لزوجها الغائب، مما دعى لتسميته ألف ليلة الهندية. وبالرغم من أن الكتاب يطوف بنا خلال حكاياته متجولاً عبر بلدان الشرق الواسعة من الصين إلى اليمن والأناضول وما بينهما، فيوثق بعفوية للظروف الاجتماعية القديمة التي عاشتها تلك البلدان، لكننا في النهاية نجد أن رواياته هي ابنة حقيقية لبيئة الهند في العصور الوسطى، حيث كان الإسلام والثقافة الإسلامية من الجيران الأقربين لها.

**15) تاريخ حمص وتراثها الشعبي، د. منذر الحايك، 2015م.**

تتالت على مدينة حمص عبر تاريخها الطويل ثلاثة عهود شهدت فيها ازدهاراً خاصاً بها ونابعاً منها، حيث بدأت بعصر ذهبي مع أسرة شمس غرام ومعبد الشمس الذي تمكن كاهنه اليافع من تولي منصب الإمبراطور في روما. ثم تلاه عصر فضي عندما أصبحت مركزاً لجند الفتح المقدم، ومستقراً للعدد الأكبر من الصحابة، مما مكنها من تأسيس أولى مدارس الحديث الشريف في صدر الإسلام. ثم جاء عصر برونزي مع أسد الدين شيركوه الذي أقام فيها واحدة من أقوى الممالك الأيوبية التي وقفت في وجه الفرنج. ويستكمل التراث الذي هو تاريخ الشعب الحقيقي قصة حمص، فنجد المَصدَّر الحمصي كاملاً بكل تفاصيله، مع المَعَنّا. والاحتفالات الشعبية بالمناسبات الدينية: رمضان، والأعياد، ورحلة الحج. ثم خمسانات حمص الفريدة والمشهورة: النبات، والحلاوة، والمشايخ. وتجد البيئة الطبيعية مكانها في التراث الشعبي في احتفالات الربيع: عيد الخضر وأربعة المرتعشي والسيران. ولا يكتمل التراث بدون الأساطير الشعبية التي كانت تنتشر في حمص. وينتهي الكتاب بجولة أثرية على أهم المواقع في المدينة القديمة.

**16) الاتصال اللغوي الشفهي (الصعوبات والتشخيص والعلاج)، د. عوض هاشم، 2015م.**

إذا كان الاتصال **Communication** هو عملية تفاعل تتم بغرض تبادل المعلومات والأفكار والحاجات والرغبات في عملية تفاعلية تتطلب وجود اللغة **Language** باعتبارها شفرة **Code** اجتماعية مشتركة ونسقًا لتمثيل المفاهيم باستخدام مجموعة من الرموز العفوية وترابطات مختلفة لتلك الرموز وفقًا لقواعد معينة، فإن عملية الاتصال تتضمن الانصات، والتحدث، والقراءة، والكتابة حيث يرتكز التعلم الأكاديمي على هذا الاتصال اللغوي المركب. و إذا كانت الدراسات تؤكد اقتران اللغة بالاستخدام الاجتماعي الذي يحققه الفرد عن طريق الاتصال الفعال في شئونه المختلفة، فإن اللغة هي التي تقوم بوظيفة التعبير عن الفكرة والاتصال والتواصل بين الناس، وهي بذلك ظاهرة اجتماعية تخلقها طبيعة الاجتماع وتنبعث من الحياة الاجتماعية ومقتضياتها. وتنبع أهمية هذا الكتاب من الدور الذي تقوم به اللغة الشفهية في الموقف الاتصالية الحياتية، وأثر ذلك على النمو العام للفرد في النواحي النفسية، والاجتماعية، والتربوية، واللغوية وذلك من خلال الحد من صعوبات تعلم اللغة الشفهية في مواقف الاتصال المختلفة في مرحلة مبكرة، حيث تؤثر هذه الصعوبات بشكل مباشر أو غير مباشر على التحصيل الدراسي، والتكيف النفسي والاجتماعي للفرد.

**17) الأناجيل الأربعة - دراسة نقدية، سليماني حفيظ، 2015م.**

التجربة التاريخية الإسلامية في العلاقة مع (الآخر) تضعنا أمام قاعدة ذهبية في تدبير الاجتماع الإنساني (البر قاعدة التعامل مع الآخرين)، لذلك فالإنكار لـ (الآخر) واحتقاره واضطهاده وتجريده من الإنسانية وحقوقها صنعته (الحضارة) في طورها الروماني، لقد أصبح الإسلام اليوم أكثر من أي وقت مضى عرضة للهجمات التنصيرية بشتى الطرق، وذلك وفق خطط ممنهجة قصد التأثير على المتلقي المسلم، الكتاب يطرح إشكالية كبرى، تتمحور حول كيفية حديث القرآن عن التوراة والإنجيل، ومدى صحة الكتاب المقدس أو تحريفه إسلاميا: لأن المسيحيين يحتجون بالقرآن الكريم كدليل على صدق كتابهم، بعدما أكدوا أنه – الكتاب المقدس- كتب بوحي من الروح القدس. – هذا الموضوع وسيلة للدفاع عن الإسلام وصد الهجمات الموجهة ضده.- بيان وفضح منهج احتجاج المسيحيين بالقرآن.- الوقوف على تفسير الآيات القرآنية الخاصة بالحديث عن التوراة والإنجيل.- التأكيد على أن الإنجيل قد تعرض للتحريف والتغيير.- تزويد المتلقي بمادة معرفية غنية بالحجج والأدلة من مختلف المصادر والمراجع كي يعرف الحقيقة.

**18) التجربة الجمالية في الفكر العربي، د. عبد القادر فيدوح، 2015م.**

إذا كان الكون أصل الوجود في جمالياته، فما موقع الرؤية الجمالية العربية منه؟ وإذا كان المنظور الفني العربي القديم - في نظر الكثير من الدارسين - مقصوراً على النزوع الحسي في تصوراته، فهل هناك أسس جمالية ضمن

الجهود العربية في الدراسات الفنية وراء هذا النزوع؟ ثم هل بالإمكان تصور عمل فني قائم على الذوق الجمالي، أو أي مشروع جمالي في متصور الخطاب العربي؟ وأين تكمن البنية المعرفية في دراساتنا النقدية القديمة من الدراسات الجمالية؟ أو بصفة إجمالية: ما إسهامات الوعي العربي القديم في رؤيته للتفكير الجمالي؟

**19) النظام المعرفي للعلوم الإنساني لدى ميشال فوكو، رايس زواوي، 2015م.**

أنّ تنامي النزعة الإنسانية ليس حديث العهد، بل يمتدّ حتى مع الإغريق، إلاّ أنّ هذا العمل السابق لأوانه لم يكن مُقتحماً وفقاً لمنهجية تتخذ من الخطاب جوهراً لفهم الإنسان وعلومه، وباختصار شديد، شكّلت العلوم الإنسانية للقرنين السابع عشر والثامن عشر القاعدة الأساسية التي صنعت من الخطاب بداية لفهم الممارسات للقرن الحديث والمعاصر الكيان العلمي والفلسفي. يبدو أنّ سيرورة هذا العمل وخروجه من القوة إلى الفعل مع ميشال فوكو (Michel Foucault) (1926-1984)، شكّل بداية الاهتمام في أوساط علماء الاجتماع، والأنثروبولوجيا معًا .. حيث رافقته صيحات دوّت في الآفاق مُروِّجة بميلاد الإنسان وموته كموضوع وذات بعد أنّ تم تشييئه وتغييبه من الوجود والفكر. ولحسن الحظ، أنّ بروز علماء وفلاسفة أخذا على عاتقهم دراسة موضوع الإنسان وهمومه ومصيره، أحال عن الإحباط الذي كان يتخلل العلوم الإنسانية بفرضها للتحدّي، جعلها تُسقط لكل المحاولات الفوضوية، كلّ هذا كان باستنادها إلى استراتيجيات لفعل الممارسة الحقيقية للخطاب. غير أنّ هذه الصيحات لميلاد عهد جديد، لم يكتب لها البقاء والاستمرارية باعتبار أنّ الإنسان نموذج حديث العهد، وهو ما ينبئ بتشتتها كونها علومًا فهمية، ولاسيمّا أنّ موضوعها قريب من الدنّو من الاضمحلال.

**20) الفتنة الكبرى - المؤامرة الأولى على الإسلام وانعكاساتها سنة 35للهجرة، دحمور منصور، 2015م.**

الكل يسميها الفتنة والكثير يضيف إليها كلمة الكبرى لتكون في عرف العالم الإسلامي على أنها الفتنة الكبرى، وأغلبهم يحكّم فيها خلفياته الذهنية وينظر إليها بنظرة الدونية في تاريخ تكتبه يد الحكمة الإلهية، ومنها يندر السبّ واللعن وتحكيم العين الشيطانية، ولكن لا أحد يتعظ ولا أحد يعتبر ويرى بعين الحقيقة عين الواقع عين العقل، لماذا يصفق الكثيرون لما لا يرون، ويحيون من لا يعرفون ويهتفون لما لا يدركون ويتراكضون إلى ما يجهلون، يقولون أننا في عصر غريب عن عصر الراشدين وبعيد عن مواطئ المهديين"، وصحيح أن كلامنا فيما جرى سنة 35 للهجرة هو منطلق دراسة الأحداث من خلال صاحب "المروج" وصاحب "العبر" ولكنه في أصله حديث إلى عصر قبل عنه عصر تقدّم، ولكنه تقدّم في الحروب والأعراض والشرف الإنساني، لا نكاد نسمع فيه إلا إراقة دماء المسلمين وتتويه ذهنية غيرنا من شعوب الأرض.

**21) التطورات السياسية الداخلية في الولايات المتحدة الأمريكية بعد حرب الاستقلال، د. نغم طالب عبد الله، 2015م.**

وضعت التطورات السياسية الداخلية التي شهدتها الولايات المتحدة عقب حرب الاستقلال، ومنذ عام 1783 حين أقر السلام بموجب معاهدة باريس ولغاية 1789 حجر الأساس لتشكيل حكومة قوية في إطار الدستور الفدرالي، الذي اعتمد على التجربة التي رافقت نمو الجمهورية الأمريكية. مُنح المؤتمر القاري سلطة رسمية للعمل بصفة حكومة عامة لتوجيه الحرب مع بريطانيا، ومع إعلان الاستقلال نظمت المستعمرات نفسها في ولايات، صاغت وتبنت دساتير خاصة بها، واتحدت عام 1781 في ظل بنود الائتلاف الكونفدرالي، التي أثبتت عدم فاعليتها و ملائمتها بل وقصورها في الواقع. يكتسب هذا الموضوع أهمية بالغة في معرفة أبرز التحديات التي أعقبت حرب الاستقلال وعهد الكونفدرالية، التي كانت حاسمة وحرجة للغاية، في ظل حالة الانقسام والإحاطة بها، ولذا ارتأينا أن نتتبع التطورات التي ادار المؤتمر والولايات من خلالها الشؤون السياسية في تلك الحقبة .

**22) سياسة الولايات المتحدة الأمريكية في الفيليبين، د. رجاء الموسوي، 2015م.**

نظراً لما تميزت به الفيليبين من أهمية جيوستراتيجية، فضلاً عن المميزات الأخرى، لذلك اتجهت الولايات المتحدة لاحتلالها، واتخاذها قاعدة أساسية لتحقيق طموحاتها الاستعمارية التوسعية في عموم القارة الأسيوية. ولاسيما أنها كانت تواجه منافسة يابانية حول الفيليبين بهدف الوصول إلى الصين مركز التجارة الدولية. لذلك اتبعت الولايات المتحدة سياسة استعمارية في الفيليبين تهدف إلى تثبيت وجودها هناك وأبعاد المنافسة اليابانية عنها، أن عرض تفاصيل السياسة الأمريكية في الفيليبين وتحليلها، وردود الأفعال الفيليبينية والأمريكية تجاه هذه السياسة لم يتم تناولها في الدراسات العربية الأكاديمية، كما أن هذا البحث سيكون قاعدة لفهم طبيعة العلاقات الأمريكية – الفيليبينية بعد الاستقلال في حال تناولها بفعل أية دراسة أكاديمية مستقبلية، وحدد اطار البحث بالمدة بين عامي 1898 و 1946، إذ أشّر التاريخ الأول بدء الاحتلال الأمريكي للفيليبين بعد انتصارها على القوات الإسبانية في الحرب الإسبانية – الأمريكية عام 1898، أما التاريخ الثاني فأشّر البداية لاستقلال الفيليبين.